Verbum Caro

VOLUME XIII (N° 51)

PIERRE-YVES EMERY

Frère de Taizé

LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE

selon les théologiens réformés français du XVIIe siècle



DELACHAUX ET NIESTLÉ

INTRODUCTION

On peut dire sans crainte de se tromper que le sacrifice eucharistique n'a de place ni dans la doctrine, ni — jusqu'à ces dernières décennies — dans la liturgie des Eglises réformées, ni par conséquent dans leur enseignement catéchétique. Faut-il en conclure que les réformateurs et la tradition réformée issue de leur pensée et de leur action ont dès le départ et toujours rejeté totalement l'idée que la célébration eucharistique consiste aussi en un sacrifice de la part de l'Eglise ? Il s'en faut de beaucoup que cette conclusion soit vraie, en ce qui concerne Calvin, par exemple, et surtout en ce qui concerne ses successeurs français au XVIIe siècle. La plupart de ces derniers, au contraire, ont retrouvé les éléments d'une véritable doctrine du sacrifice eucharistique, mais ne les ont retrouvés, comme c'est déjà le cas chez Calvin, que dans un contexte de polémique. Une polémique loin d'être seulement négative, sur ce sujet précis, mais qui n'a pourtant pas porté de fruit positif dans leur théologie ni dans leur célébration liturgique. Nous sommes ici, semble-t-il, devant un cas très particulier de la polémique du XVIe siècle et des siècles suivants. Car d'une manière générale on peut dire — et c'est presque un truisme — que les Eglises réformées ont vécu et enseigné les vérités qu'elles défendaient : elles en ont eu l'intention, en tout cas. Et par ailleurs, on peut dire que, ce avec quoi elles ont jugé nécessaire de rompre, elles l'ont simplement critiqué et rejeté dans leur polémique. Le catéchisme et la liturgie réformés, comme aussi plus généralement toute notre théologie positive, peuvent donc laisser penser que la doctrine du sacrifice eucharistique fait partie de ce que les réformateurs ont condamné purement et simplement. Et c'est bien le sentiment général qui règne dans nos Eglises à ce propos. Mais les textes polémiques montrent que ce sentiment est erroné, et que les théologiens réformés français du XVIIe ont abondamment repris et développé les quelques remarques positives de Calvin sur le sujet qui nous occupe.

Comment expliquer cette sorte d'avortement de la réflexion théologique réformée sur ce point, cet oubli d'un aspect important de la doctrine eucharistique ? A cette question, on peut d'abord essayer de trouver une réponse au niveau de l'histoire et des nécessités de la controverse. C'est dans les dernières années du XVIe siècle que cette dernière s'organise vraiment, en tout cas en ce qui concerne l'eucharistie. Et, de la doctrine de l'eucharistie, trois aspects surtout vont être disputés : la doctrine du sacrifice, la communion sous les deux espèces et le mode de la présence du Christ dans les espèces — avec, comme corollaire, la question de

l'adoration du sacrement[1]. Mais, au fur et à mesure qu'au cours du XVII[e] siècle la méthode de la controverse s'affinera et s'approfondira, rassemblant des textes toujours plus nombreux, et les étudiant d'une manière toujours plus critique et sérieuse, le sujet même des disputes se rétrécira, par une nécessité qui tient aux limites de l'esprit humain. C'est ainsi que le problème du mode de la présence du Christ dans le sacrement va peu à peu drainer toute l'attention des controversistes, tandis que la doctrine du sacrifice passera bientôt à l'arrière-plan, pour tomber finalement dans l'oubli.

On peut distinguer *grosso modo* trois périodes dans la controverse eucharistique du XVII[e] siècle en France[2] :

une première période, dominée par le cardinal du Perron (1556-1618), et, du côté protestant, par Philippe du Plessis-Mornay (1549-1623), appuyé lui-même sur Jean Rotan, comme aussi par Pierre du Moulin (1568-1658) et l'avocat parisien Jean Bédé de la Gormandière (1563-1648) ;

une deuxième période, qui englobe le deuxième tiers du siècle, caractérisée par la querelle entre les Jansénistes et le pasteur Jean Claude (1617-1689), le plus brillant des réformés de son temps, encore qu'un Edme Aubertin (1595-1652), un Michel le Faucheur (1585-1657), un Jean Mestrezat (1592-1657), se livrent à des travaux particulièrement approfondis ;

une troisième période, qui remplit la fin du siècle, marquée par des recherches sur l'histoire du culte, et, plus généralement, par le travail historique très sérieux d'hommes comme Jean Daillé (1594-1670), Matthieu de Larroque (1619-1684), Jacques Basnage (1653-1723), pour ne citer que quelques noms de réformés. C'est dans cette période que l'on peut situer Pierre Jurieu (1637-1713), encore que sur le sujet de l'eucharistie il semble largement inférieur aux théologiens sus-nommés.

Des trois périodes ainsi distinguées, c'est nettement dans la première — et notamment chez du Plessis-Mornay — que la doctrine du sacrifice eucharistique est le plus largement traitée. Sans disparaître, celle-ci tend ensuite à devenir peu à peu marginale. Mais ce n'est qu'à la fin du siècle, avec la lassitude d'une controverse qui s'est perpétuée sans aboutir, que cette doctrine échappera totalement, peut-on dire, aux préoccupations des théologiens réformés. Cet oubli et cette négligence se dessinent déjà chez des hommes comme Jurieu.

Mais si l'abondance et l'approfondissement de la controverse expliquent le rétrécissement de son sujet, il reste encore à se

[1] Cf. R. Snœks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII[e] siècle*, Louvain-Gembloux 1951, p. 15-16.

[2] Cf. la monumentale étude de R. Snœks, *op. cit., passim*.

Qu'il soit d'emblée précisé une fois pour toutes que notre étude se limite à la position des réformés *français*.

demander pourquoi, en ce qui concerne l'eucharistie, le mode de la présence du Christ dans les espèces l'emporte, dans l'intérêt des théologiens réformés, sur la doctrine du sacrifice. La réponse à cette nouvelle question ne paraît pas douteuse : les réformés ont traditionnellement pensé que cette doctrine n'est pas biblique, en ce sens que l'Ecriture ne parlerait pas de la cène du Seigneur en termes de sacrifice. "En l'Ecriture sainte, écrit du Moulin, la sainte cène n'est point appelée sacrifice. Jésus-Christ, en instituant ce sacrement, n'a rien offert ni présenté à son Père, mais seulement à ses disciples, en disant : «Prenez, mangez». Il n'a fait aucune élévation d'hostie, les apôtres n'ont point adoré le sacrement. Bref, ne s'est faite aucune des actions nécessairement requises à un sacrifice proprement ainsi appelé" [3]. Jurieu reprendra les mêmes arguments : Jésus-Christ, instituant la cène, n'a pas sacrifié ; rien dans l'Ecriture ne permet de discerner un sacrifice dans la cène [4].

De telles affirmations s'opposent à la sollicitation de certains textes bibliques par les adversaires. Dira-t-on qu'elles sont pourtant contestables, en négligeant notamment le cadre sacrificiel de la pâque, dans lequel Jésus célèbre la première sainte cène ? Il le semble en effet. Mais ce n'est pas le lieu de le montrer. Il nous faut bien plutôt envisager la nouvelle question qui nous est posée par ce que nous venons de voir : on comprendrait que, si la doctrine du sacrifice eucharistique leur paraît sans racine dans l'Ecriture, les réformés du XVIIe siècle n'accordent pas d'intérêt à cette doctrine. Mais pourquoi, au contraire, joue-t-elle dans leur controverse un rôle qui, même s'il tend à s'amenuiser et à disparaître finalement, n'en aura pas moins été positif et important ? Après nous être demandé pourquoi le sacrifice eucharistique n'avait pas trouvé de place dans la doctrine réformée, nous sommes donc amenés maintenant à nous demander pourquoi la polémique protestante, elle, lui a réservé, pendant plusieurs décennies, tout autre chose qu'une simple fin de non-recevoir.

A cette question encore la réponse n'est pas douteuse : les théologiens réformés du XVIIe siècle ont pu penser que la doctrine du sacrifice eucharistique ne se trouvait pas expressément dans l'Ecriture — ils l'ont pensé face aux affirmations de ceux qu'ils contredisent ; ils n'en savent pas moins, tout comme Calvin, que les Pères ont abondamment parlé de sacrifice à propos de la cène, et ils ne se désolidarisent pas des Pères à la légère. De même qu'ils ne veulent pas s'en laisser désolidariser. En acceptant de discuter

[3] *Anatomie de la messe*, I. l. I. ch. XXXII. Bruxelles, éd. de 1848 d'après celle de 1640, p. 179 ; cf. aussi *Bouclier de la foi*, sect. CLV. Paris éd. de 1846, p. 466.

[4] *Examen de l'eucharistie de l'Eglise romaine*, Rotterdam 1683, traité I, sect. III et IV, notamment p. 108.

du sacrifice eucharistique à partir des écrits des Pères, et même à partir des textes du Moyen-Age, les réformés obéissent d'abord à une nécessité de la controverse : combattre l'adversaire sur son propre terrain [5]. Mais il y a plus : au XVII[e] siècle, catholiques et protestants admettent comme un principe indiscutable que la perpétuité de la foi est un indice évident de la vérité [6]. Les réformés recourent donc aux écrits des Pères pour prouver que la Réforme est dans la ligne exacte de la vraie tradition, et ils cherchent à situer le moment où cette tradition s'est détériorée. Les catholiques au contraire auront à montrer qu'entre eux et les Pères rien ne s'est modifié essentiellement.

Mais le désir de combattre l'adversaire sur son propre terrain, celui de la tradition, et de se montrer soi-même dans la vraie tradition, la plus pure, la plus ancienne, — ce désir n'aurait pas suffi à rallier les réformés à la doctrine patristique du sacrifice eucharistique, si cette dernière leur avait paru en désaccord avec l'Ecriture. On sait en effet que la Réforme a tenu que l'Ecriture est la norme de la vérité théologique et liturgique, norme à partir de laquelle nous avons à juger de la vérité des Pères. Mais la Réforme a aussi tenu que les Pères nous aident et nous guident dans la lecture et la compréhension de l'Ecriture. Il apparaît ainsi que les réformés du XVI[e] et surtout du XVII[e] siècle, même s'ils pensaient que l'Ecriture ne parle pas de la cène en termes de sacrifice, ont admis qu'en le faisant les Pères exprimaient, serait-ce en termes non bibliques, une vérité biblique.

Nous aurions ainsi l'explication du fait que nos auteurs n'ont donné qu'une importance marginale à la doctrine du sacrifice eucharistique, mais une importance tout de même, dans la controverse qu'ils menaient pour se défendre du reproche de nouveauté qu'on leur faisait. Certes il y avait le silence, ou tout au moins une certaine discrétion de l'Ecriture, concernant le sacrifice des chrétiens. Mais par ailleurs les Pères, eux, parlaient de ce sacrifice de manière assez consonnante à la révélation scripturaire, pour qu'il soit tout à fait injustifié de prendre des distances à l'égard de la tradition de l'Eglise ancienne. Et ceci d'autant plus qu'au XVII[e] siècle, nous le savons, se laisser convaincre d'innovation théologique, c'était du même coup se laisser convaincre d'erreur.

Est-il légitime de laisser dormir dans les controverses réformées du passé une doctrine qui pourra enrichir notre compréhension de l'eucharistie, élargir l'œcuménicité de cette

[5] Ils le font au moment où les catholiques, un Véron, un La Milletière, par exemple, s'efforcent de ne recourir qu'à l'Ecriture. Cf. R. VŒLTZEL, *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du XVII[e] siècle*, Paris 1956, p. 137 ; R. SNŒKS, *op. cit.*, p. 8.

[6] R. Snœks le montre abondamment, in *op. cit.*, *passim* ; cf. aussi R. VŒLTZEL, *op. cit.*, p. 134 ss.

compréhension, et fournir de précieux points d'appui et de référence à notre renouveau liturgique actuel ? Certainement non. Et voilà défini le but de ce travail. Dans les pages qui suivent, nous n'étudierons donc pas la controverse sur le sacrifice comme telle. De même nous n'entrerons pas dans une critique serrée de la manière dont nos auteurs ont su lire, commenter et s'approprier la pensée des Pères et de la tradition. Notre tâche est la suivante : essayer de rassembler, d'ordonner et de synthétiser tout ce que les théologiens du XVII[e] siècle, dans leur grande révérence pour les Pères et avec l'appui de ces derniers, ont défendu et cru, à propos du sacrifice eucharistique.



DE CALVIN AUX THÉOLOGIENS RÉFORMÉS DU XVII[e] SIÈCLE

Il est nécessaire qu'avant tout autre chose, nous rappelions brièvement les critiques de Calvin au sujet de la doctrine du sacrifice de la messe, telle qu'elle était exposée à son époque ; que nous rappelions aussi la manière dont il admet cependant qu'on parle d'un sacrifice dans l'eucharistie. En rappelant ainsi les critiques de Calvin, nous pourrons estimer l'avoir fait une fois pour toutes, et nous n'aurons plus besoin de revenir sur ce sujet, en parlant des successeurs de Calvin. Car les points de rupture de la controverse ne se modifieront pas. D'autre part, il est nécessaire de relier l'enseignement positif des théologiens réformés du XVII[e] à celui de Calvin, car ils se réclament de ce dernier, ne cherchant pas à faire œuvre originale, mais à légitimer et à défendre sa doctrine.

Ce que le réformateur reproche à la doctrine du sacrifice de la messe, telle que la formulent ses contemporains, c'est d'abord la manière dont cette doctrine a envahi pratiquement tout l'enseignement sur l'eucharistie. Cette dernière se présente pourtant comme le moment où l'on se réunit pour recevoir : Dieu "nous a donné une table pour manger sur icelle, et non pas un autel pour sacrifier dessus. Il n'a point consacré des prêtres pour immoler hosties, mais il a institué des ministres pour distribuer la viande sacrée au peuple" [1]. Cela conduit Calvin à dénoncer, avec les autres réformateurs, le fait que la communion ait été comme relativisée et pour ainsi dire négligée, à cause de l'importance donnée à l'idée de sacrifice : "Le Seigneur n'a pas ordonné qu'un seul prêtre, après avoir fait son sacrifice, fît son cas à part, mais a voulu que le sacrement fût distribué en l'assemblée, à l'exemple de la première cène qu'il fit avec ses apôtres" [2].

Mais si, aux yeux de Calvin, la notion de sacrifice a envahi indûment toute la doctrine de la messe, cette doctrine est surtout fausse en elle-même, toute centrée qu'elle est sur l'idée de la

[1] *Inst. chrét.* IV, XVIII, 12.
[2] *Traité de la sainte cène*, in *Trois traités*, Paris-Genève 1934, p. 127. cf. aussi *Inst. chrét. ibid.*

satisfaction. Et sur ce point — le principal de sa critique de la messe — tous les griefs du réformateur se concentrent sur la manière dont on exprime, sans le prendre au sérieux, le rapport entre la croix du Christ et la cène de l'Eglise. La critique de Calvin, on le sait, prend appui sur l'unicité du sacerdoce et du sacrifice du Christ. Les prêtres de l'Ancien Testament avaient besoin de successeurs, le Christ n'en a plus besoin, il est prêtre à jamais [3], et l'efficace de son sacrifice dure sans fin ; en mourant sur la croix, le Christ a tout accompli, pour notre sanctification et notre rédemption éternelle [4]. Mais ces vérités essentielles sont tenues pour rien si l'on prétend ajouter à celle du Christ une autre oblation, qui aurait une valeur propre pour obtenir la rémission des péchés et la justice de Dieu [5] : "en dressant un autel, on met bas la croix de Jésus-Christ" [6]. Or, précisément, c'est donner une valeur propre au sacrifice de la messe que de dire : "la messe être sacrifice et oblation pour impétrer la rémission des péchés", "une œuvre méritoire", "une hostie de satisfaction pour avoir Dieu propice" [7]. Dans une telle doctrine, Calvin estime le lien entre le sacrifice du Christ et l'eucharistie si peu marqué, que la messe, au lieu de rappeler le sacrifice du Christ, le voile, "ensevelit sa croix, met en oubli sa mort, nous ôte le fruit qui nous en parvenait, détruit et dissipe le sacrement auquel nous était laissée la mémoire d'icelle mort"[8]. En tout cela le réformateur s'en prend à l'idée qu'une œuvre en quelque sorte nouvelle s'accomplirait à chaque messe : une nouvelle mort du Christ, un nouveau sacrifice, un nouveau pardon [9]. Mais il connaît aussi d'autres manières d'interpréter le sacrifice de la messe, d'autres manières de marquer tout de même mieux le rapport de celle-ci avec le sacrifice de la croix. On parle alors d'un seul sacrifice du Christ, réitéré dans la célébration de la messe ; on parle aussi et seulement de la messe comme d'une application de ce sacrifice unique. Mais, répond Calvin, l'idée de réitération ne rend pas compte du caractère unique de la croix ; et d'autre part, l'idée d'une application actuelle du sacrifice éternel du Christ, même si elle répondait à ce qu'est en réalité la messe pour ceux qui la célèbrent, ne serait pas en faveur d'une interprétation sacrificielle de cette dernière : le fruit de la mort du Christ nous est communiqué, non dans un sacrifice, mais "par la prédication de l'évangile et l'usage de la cène" [10]. Remarquons cependant en passant que cette

[3] *Inst. chrét. ibid.* 2.
[4] *ibid.* 3.
[5] *ibid.* 14.
[6] *ibid.* 3.
[7] *ibid.* 1 ; sur tout ce sujet, cf. par ex. P. DU MOULIN, *Anatomie de la messe*, I, l. I, ch. XXXIII.
[8] *Inst. chrét. ibid.* 1.
[9] *ibid.* 5.
[10] *ibid.* 3 et *Traité de la sainte cène*, *op. cit.*, p. 125 s ; cf. aussi P. JURIEU, *op. cit.*, p. 70 ss.

DE CALVIN AUX THÉOLOGIENS RÉFORMÉS DU XVIIe SIÈCLE

Il est nécessaire qu'avant tout autre chose, nous rappelions brièvement les critiques de Calvin au sujet de la doctrine du sacrifice de la messe, telle qu'elle était exposée à son époque ; que nous rappelions aussi la manière dont il admet cependant qu'on parle d'un sacrifice dans l'eucharistie. En rappelant ainsi les critiques de Calvin, nous pourrons estimer l'avoir fait une fois pour toutes, et nous n'aurons plus besoin de revenir sur ce sujet, en parlant des successeurs de Calvin. Car les points de rupture de la controverse ne se modifieront pas. D'autre part, il est nécessaire de relier l'enseignement positif des théologiens réformés du XVIIe à celui de Calvin, car ils se réclament de ce dernier, ne cherchant pas à faire œuvre originale, mais à légitimer et à défendre sa doctrine.

Ce que le réformateur reproche à la doctrine du sacrifice de la messe, telle que la formulent ses contemporains, c'est d'abord la manière dont cette doctrine a envahi pratiquement tout l'enseignement sur l'eucharistie. Cette dernière se présente pourtant comme le moment où l'on se réunit pour recevoir : Dieu "nous a donné une table pour manger sur icelle, et non pas un autel pour sacrifier dessus. Il n'a point consacré des prêtres pour immoler hosties, mais il a institué des ministres pour distribuer la viande sacrée au peuple" [1]. Cela conduit Calvin à dénoncer, avec les autres réformateurs, le fait que la communion ait été comme relativisée et pour ainsi dire négligée, à cause de l'importance donnée à l'idée de sacrifice : "Le Seigneur n'a pas ordonné qu'un seul prêtre, après avoir fait son sacrifice, fît son cas à part, mais a voulu que le sacrement fût distribué en l'assemblée, à l'exemple de la première cène qu'il fit avec ses apôtres" [2].

Mais si, aux yeux de Calvin, la notion de sacrifice a envahi indûment toute la doctrine de la messe, cette doctrine est surtout fausse en elle-même, toute centrée qu'elle est sur l'idée de la

[1] *Inst. chrét.* IV, XVIII, 12.
[2] *Traité de la sainte cène*, in *Trois traités*, Paris-Genève 1934, p. 127. cf. aussi *Inst. chrét. ibid.*

satisfaction. Et sur ce point — le principal de sa critique de la messe — tous les griefs du réformateur se concentrent sur la manière dont on exprime, sans le prendre au sérieux, le rapport entre la croix du Christ et la cène de l'Eglise. La critique de Calvin, on le sait, prend appui sur l'unicité du sacerdoce et du sacrifice du Christ. Les prêtres de l'Ancien Testament avaient besoin de successeurs, le Christ n'en a plus besoin, il est prêtre à jamais [3], et l'efficace de son sacrifice dure sans fin ; en mourant sur la croix, le Christ a tout accompli, pour notre sanctification et notre rédemption éternelle [4]. Mais ces vérités essentielles sont tenues pour rien si l'on prétend ajouter à celle du Christ une autre oblation, qui aurait une valeur propre pour obtenir la rémission des péchés et la justice de Dieu [5] : "en dressant un autel, on met bas la croix de Jésus-Christ" [6]. Or, précisément, c'est donner une valeur propre au sacrifice de la messe que de dire : "la messe être sacrifice et oblation pour impétrer la rémission des péchés", "une œuvre méritoire", "une hostie de satisfaction pour avoir Dieu propice" [7]. Dans une telle doctrine, Calvin estime le lien entre le sacrifice du Christ et l'eucharistie si peu marqué, que la messe, au lieu de rappeler le sacrifice du Christ, le voile, "ensevelit sa croix, met en oubli sa mort, nous ôte le fruit qui nous en parvenait, détruit et dissipe le sacrement auquel nous était laissée la mémoire d'icelle mort" [8]. En tout cela le réformateur s'en prend à l'idée qu'une œuvre en quelque sorte nouvelle s'accomplirait à chaque messe : une nouvelle mort du Christ, un nouveau sacrifice, un nouveau pardon [9]. Mais il connaît aussi d'autres manières d'interpréter le sacrifice de la messe, d'autres manières de marquer tout de même mieux le rapport de celle-ci avec le sacrifice de la croix. On parle alors d'un seul sacrifice du Christ, réitéré dans la célébration de la messe ; on parle aussi et seulement de la messe comme d'une application de ce sacrifice unique. Mais, répond Calvin, l'idée de réitération ne rend pas compte du caractère unique de la croix ; et d'autre part, l'idée d'une application actuelle du sacrifice éternel du Christ, même si elle répondait à ce qu'est en réalité la messe pour ceux qui la célèbrent, ne serait pas en faveur d'une interprétation sacrificielle de cette dernière : le fruit de la mort du Christ nous est communiqué, non dans un sacrifice, mais "par la prédication de l'évangile et l'usage de la cène" [10]. Remarquons cependant en passant que cette

[3] *Inst. chrét. ibid.* 2.
[4] *ibid.* 3.
[5] *ibid.* 14.
[6] *ibid.* 3.
[7] *ibid.* 1 ; sur tout ce sujet, cf. par ex. P. du Moulin, *Anatomie de la messe*, I, l. I, ch. xxxiii.
[8] *Inst. chrét. ibid.* 1.
[9] *ibid.* 5.
[10] *ibid.* 3 et *Traité de la sainte cène*, *op. cit.*, p. 125 s ; cf. aussi P. Jurieu, *op. cit.*, p. 70 ss.

idée selon laquelle le sacrifice du Christ est comme appliqué dans celui de l'eucharistie, aurait pu servir de point de rencontre et d'entente. A vrai dire, l'argument que Calvin allègue contre cette idée révèle, chez ce dernier, comme chez ses adversaires, une doctrine qui sépare trop, et même oppose en quelque sorte, sacrifice et communion. Mais nous aurons à revenir sur ce point capital pour notre étude.

Si Calvin reproche essentiellement à la doctrine de la messe comme sacrifice propitiatoire de voiler et même de remplacer le seul sacrifice propitiatoire, celui du Christ sur la croix, il lui reproche aussi, par voie de conséquence, d'avoir donné la première place à l'idée d'efficacité. L'émerveillement de recevoir et la reconnaissance joyeuse sont remplacés par une espèce de calcul : "La cène est un don de Dieu, lequel devait être pris avec action de grâces ; au contraire, on feint que le sacrifice de la messe est un paiement qu'on fait à Dieu, lequel il reçoive de nous en satisfaction. Autant qu'il y a à dire entre «prendre» et «donner», autant il y a de différence entre le sacrement de la cène et sacrifice. Et certes, cette est une très malheureuse ingratitude de l'homme qu'où il devait reconnaître la largesse et libéralité de la bonté divine avec actions de grâces, il veut faire accroire à Dieu qu'il l'oblige à soi" [11].

Dira-t-on que les critiques de Calvin s'adressent à une doctrine passablement rudimentaire de la messe ? Il le semble en effet ; c'est pourquoi il est sans cesse nécessaire, et spécialement en notre temps, où la doctrine de la messe est reprise avec amplitude, de réajuster les cibles et les arguments de la controverse, de telle manière que cette dernière devienne un dialogue dans la vérité. Il n'en reste pas moins que Calvin met le doigt sur trois points qui font toujours difficulté : l'envahissement de la doctrine de l'eucharistie par l'idée de satisfaction, le rapport entre le sacrifice de la croix et celui de l'eucharistie, et enfin la compénétration intime, dans le sacrifice et la communion eucharistiques, de ce que reçoivent et de ce qu'offrent les fidèles. De toute manière nous n'avons pas ici à voir dans quelle mesure les critiques de Calvin restent adéquates aujourd'hui. Il nous importait seulement de les rappeler brièvement, parce qu'elles seront sans cesse reprises par les successeurs du réformateur, et qu'elles nous montrent dans quel contexte Calvin, et surtout ses successeurs, ont maintenu malgré tout les éléments d'une doctrine positive du sacrifice eucharistique. La polémique dans laquelle ils étaient engagés aurait pourtant dû les en dissuader, et les amener à un refus global sur ce point. Si tel n'est pas le cas, c'est, nous le savons, à cause de la tradition de l'Eglise ancienne.

[11] *ibid.* 7 ; cf. aussi *ibid.* 15.

A vrai dire, Calvin se réfère plus expressément aux Pères sur d'autres sujets que sur celui du sacrifice eucharistique. Ce dernier sujet lui paraît tout de même marginal et quelque peu ambigu. Mais le réformateur se refuse à laisser penser qu'il reconnaît le droit à l'adversaire d'en appeler aux anciens docteurs. La perversion de la doctrine de la messe au XVIe siècle "a été inconnue à toute l'Eglise ancienne. Car combien que ceux qui sont les plus effrontés entre les papistes fassent un bouclier des anciens docteurs, abusant faussement de leurs témoignages, toutefois c'est une chose claire comme le soleil en plein midi que ce qu'ils font est tout contraire à l'usage ancien" [12]. Calvin va plus loin : ce qu'il va dire du "sacrifice qui est fait en la cène" est conforme à l'enseignement des anciens ; et si on voulait lui prouver le contraire, ce ne serait qu'avec des "sentences rompues et mutilées" [13]. Lui-même ne citera d'ailleurs que saint Augustin (ou ce qu'on attribue à ce dernier), sans s'y arrêter beaucoup. Il notera aussi une fois l'accord de saint Jean Chrysostome [14]. Si le réformateur ne pense pas que l'adversaire puisse s'appuyer sur les Pères pour légitimer sa doctrine et sa pratique, lui-même ne semble pas se référer aux Pères sans faire des réserves à leur sujet. Non des réserves de fond : les anciens ont toujours respecté pleinement la "sacrificature de Jésus-Christ", "leur intention ne fut jamais de déroguer aucunement au sacrifice unique de Jésus-Christ" ; mais des réserves sur la manière de célébrer l'eucharistie dans l'Eglise ancienne : "Leur cène, écrit encore Calvin, représentait je ne sais quel spectacle d'une immolation réitérée, ou pour le moins renouvelée", au lieu "de s'arrêter à la pure et simple ordonnance du Seigneur, duquel aussi elle est nommée «cène», afin que la seule autorité d'icelui en soit la règle". Ce en quoi ils sont inexcusables, c'est d'avoir "aucunement failli en la forme extérieure. Car ils ont ensuivi de plus près la façon judaïque que l'ordonnance de Jésus-Christ ne le portait. C'est donc le point où ils méritent d'être rédargués" [15]. On pourra estimer que nous n'avons ici qu'une analyse sommaire de la célébration ancienne de l'eucharistie. Mais l'époque n'était pas au travail liturgique, et il faut surtout noter que Calvin se solidarise avec l'essentiel de ce qu'il lit chez les Pères, même s'il rompt avec la tradition liturgique. Cette solidarité l'entraîne donc, parmi ses critiques de la messe entendue comme un sacrifice propitiatoire offert par le prêtre au nom de l'Eglise, à donner quelques éléments d'une doctrine valable à ses yeux du sacrifice eucharistique. Plus ou moins expressément, les successeurs de Calvin se référeront à ces éléments de doctrine, c'est pourquoi il est indiqué que nous les rassemblions maintenant.

[12] *ibid.* 9.
[13] *ibid.* 10.
[14] *ibid.*
[15] *ibid.* 11.

D'après la tradition ancienne, Calvin admet qu'on puisse parler de sacrifice à propos de la cène, en tant que celle-ci est le mémorial de l'unique sacrifice du Christ ; il cite à ce propos saint Augustin en ces termes : "Les chrétiens, en l'oblation et communion du corps de Jésus-Christ, célèbrent la mémoire du sacrifice déjà parfait" [16]. Cette commémoration, qui trouve sa figure anticipée dans les sacrifices de l'ancienne alliance, comporte pour les chrétiens un "sacrifice de pain et de vin", qui exprime du même coup leur action de grâces. "En ce sacrifice dont nous usons (celui du pain et du vin), — écrit Calvin en citant le *De Fide* adressé à Pierre Diacre et qu'au XVIe siècle on attribuait à saint Augustin — il y a action de grâces et mémoire de la chair du Christ qu'il a offerte pour nous et de son sang qu'il a épandu"[17]. Et Calvin d'ajouter : "De là vient que le même docteur, je dis saint Augustin, appelle souventes fois la cène : sacrifice de louange" [18]. Offrande de pain et de vin, signifiant et matérialisant le mémorial du sacrifice du Christ et notre sacrifice de louange : telle est la première définition du sacrifice eucharistique que le réformateur reçoit de saint Augustin. Et si le mémorial du sacrifice peut prendre le nom de sacrifice, c'est que l'efficace de la mort du Christ "nous est aujourd'hui exhibée en l'eucharistie" [19].

Pour préciser ensuite, et limiter soigneusement le sens dans lequel il parle de la cène comme d'un sacrifice, Calvin va user d'une distinction : "d'une distinction qui se déduise des sacrifices de la loi mosaïque, sous l'ombre desquels le Seigneur a voulu représenter à son peuple toute la vérité des sacrifices spirituels"[20]. On peut en effet discerner deux sortes de sacrifices dans l'Ancien Testament : "ou l'oblation était faite pour le péché par une manière de satisfaction, dont la faute était rachetée devant Dieu, ou elle se faisait par un signe de service divin, comme témoignage de l'honneur qu'on lui rendait". Dans cette seconde sorte de sacrifices, Calvin distingue : la supplication pour obtenir la faveur de Dieu et sa grâce, la louange pour ses bienfaits, le mémorial par lequel on s'approfondit dans l'alliance de Dieu. De ces trois manières on rend honneur à Dieu, on le reconnaît pour celui dont provient tout bien, on lui en rend grâces. Nettement distinctes de ce triple sacrifice, les oblations du premier genre discerné ci-dessus sont des sacrifices propitiatoires ou d'expiation [21].

Cette distinction établie, Calvin va pouvoir déduire une nouvelle distinction, entre le sacrifice d'expiation que le Christ a

[16] *ibid.* 10, citant AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XX, 18 (*P.L.* 42, col. 382 s).
[17] Ch. XIX, (*P.L.* 40, col. 772).
Longtemps édité parmi les œuvres de saint Augustin, le *De fide ad Petr. diacon.* est, au XVIIe siècle déjà, chez certains réformés, attribué à Fulgence.
[18] *Inst. chrét. ibid.*, se référant à *Contra adversar. legis et prophet.* I, 17, (*P.L.* 42, col. 624) et *Ep.* 140 *Ad Honorat.* (*C.S.E.L.* 44, p. 155 ss).
[19] *Inst. chrét. ibid.* 12.
[20] *ibid.* 13.
[21] *ibid.*

accompli une fois pour toutes et qu'on ne saurait réitérer, et d'autre part le sacrifice d'action de grâces pour lequel il en va autrement. Sous la nouvelle alliance, le sacrifice d'action de grâces consiste dans le sacrifice de notre personne, de nos prières et de nos louanges, "de tous les offices de charité, lesquels quand ils se font à nos prochains, se rendent aucunement à Dieu", et notamment des aumônes et des œuvres de libéralité, que l'Ecriture précisément appelle "hosties auxquelles Dieu prend plaisir" (Hbr. 13. 11), "oblation de bonne odeur" (Phil. 4. 18) [22]. Il s'agit ici de ce sacrifice spirituel dont Malachie prophétise que de l'Orient à l'Occident, dans toutes les nations, il est offert à Dieu (Mal. 1. 11). On ne saurait nier, accorde le réformateur, que dans ce sens l'Ecriture parle abondamment de sacrifices, pour désigner les louanges, les prières et les bonnes œuvres des chrétiens [23]. Et Calvin ne fait pas de difficulté pour penser que, dans ce même sens, la cène peut être dite "sacrifice" en tant qu'elle est, dans l'action de grâces, la commémoration du sacrifice du Christ : "Il ne se peut faire que cette espèce de sacrifice ne soit en la cène de notre Seigneur, en laquelle, quand nous annonçons et remémorons sa mort, et rendons actions de grâces, nous ne faisons rien qu'offrir sacrifice de louange" [24]. C'est du reste en cela que consiste le sacerdoce royal de l'Eglise, qui s'exerce par le Christ : par lui "nous offrons nous et tout ce qui est nôtre au Père", et sans lui nous ne pourrions pas nous présenter devant le Père. Le Christ est aussi "notre autel, sur lequel nous mettons nos oblations ; en lui nous osons tout ce que nous osons. En somme il est celui qui nous a faits rois et prêtres au Père (Ap. 1. 6)" [25].

Le réformateur se contente ici de présenter le sacrifice eucharistique comme un sacrifice de louange parmi d'autres, sans se soucier — à la différence de la tradition ancienne — de montrer comment ces différents aspects d'un même sacrifice se structurent par rapport à l'eucharistie. Aussi se borne-t-il finalement, après avoir changé d'angle de vue, à redire du sacrifice eucharistique ce qu'il en disait précédemment en citant saint Augustin, — à ceci près que Calvin insiste particulièrement sur la médiation nécessaire du Christ dans le sacrifice des croyants et de l'Eglise.

Le ton de tout ce passage évoque la concession que l'on fait à propos d'un sujet, tout en trouvant que, ramené à ses justes proportions, ce dernier est bien périphérique. Pourtant, si Calvin est sommaire sur ce point, il n'en est pas moins clair : en tant que commémoration de la croix et de la résurrection, la cène est un sacrifice de louange, marqué, au cours de la célébration liturgique, par la mise à part, pour Dieu, du pain et du vin préparés en vue du repas de la communion.

[22] *ibid.* 16.
[23] *ibid.* 17.
[24] *ibid.*
[25] *ibid.*

Si l'on passe de Calvin à ses successeurs du XVII[e] siècle, on s'aperçoit que les perspectives changent un peu. Non pas les perspectives théologiques : le sacrifice eucharistique demeure chez les réformés un sujet d'importance seconde. Mais les perspectives de la controverse. Schématiquement, on peut dire à ce propos que Calvin attaque — et dans le cas particulier s'en prend à un point de doctrine qu'il refuse et veut déraciner ; qu'au passage il signale un accord entre lui et les Pères pour parler de sacrifice dans un sens restreint, c'est tout ce que son attaque peut comporter de positif, sinon elle perdrait de sa force. Il en va différemment de ses successeurs, dont la polémique consiste en tout cas autant en une défense qu'en une attaque. On leur reproche d'avoir innové, d'avoir rompu avec la tradition, d'être en contradiction avec toute l'Eglise ancienne. Et, parce que, à ce moment-là, et selon l'avis des protestants comme des catholiques, innovation est synonyme d'erreur, les successeurs de Calvin, pour montrer leur bon droit et la vérité de leur position, sont tenus de faire la preuve que les innovations ne sont pas de leur côté. Ils ont ainsi à laver Calvin du reproche d'être en rupture par rapport à l'Eglise ancienne, ils ont à défendre des positions acquises, et à montrer l'ancienneté de ces positions, ce qui va les obliger, infiniment plus que Calvin, à produire le plus grand nombre possible de citations des Pères et de la tradition, afin de s'y appuyer. Mais la nécessité de la controverse ne consiste pas seulement pour nos auteurs à se montrer dans la ligne des Pères, elle consiste aussi à établir, avec toutes les preuves patristiques possibles, que les catholiques de Rome, eux, ont innové par rapport à la tradition, donc qu'ils sont dans l'erreur. On se plaira notamment à remarquer que le Concile de Trente, en anathématisant les protestants, anathématise du même coup "en peu de mots toute l'Ecriture, toute l'ancienne Eglise, les plus doctes même entre leurs modernes" [26]. Mais, démontrer que les adversaires innovent et enseignent l'erreur nécessite une étude des Pères encore plus poussée que ne le réclamerait la simple preuve qu'on est soi-même fidèle aux Pères. Tant et si bien que la connaissance des anciens docteurs et de la tradition liturgique n'alimente pas seulement la controverse mais enrichit et précise aussi considérablement la doctrine même de nos auteurs. D'instru-

[26] PH. DU PLESSIS-MORNAY, *De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'eucharistie en l'Eglise ancienne*, Saumur 1604 (première édition en 1598), p. 588, se référant à la session 22, can. 3, du Concile de Trente.

Signalons que l'œuvre théologique — abondante et remarquable — de cet auteur ne s'insère pas dans le cadre d'un ministère pastoral, mais dans le cadre d'une carrière politique de diplomate et d'homme d'état. Du Plessis-Mornay a participé en effet activement à la vie du Royaume de France durant la période troublée qui précéda le règne d'Henri IV, comme aussi durant le règne de ce dernier, et même au-delà. Il fut conseiller d'Henri IV lorsque celui-ci était roi de Navarre ; puis il fut gouverneur de Saumur presque jusqu'à sa mort. C'est lui qui fonda dans cette ville l'académie dont le rôle fut important pour la théologie réformée. La sauvegarde et la vie des Eglises réformées en France ne furent pas l'un des moindres soucis de cet homme que la carrière politique n'empêchait pas d'être un théologien averti.

ment de combat, cette connaissance devient ainsi pour eux, et beaucoup plus amplement que pour Calvin, un instrument de réflexion et d'expression théologiques.

L'évolution de la controverse sur le sacrifice eucharistique a donc pour conséquence le fait suivant : les quelques citations patristiques que fait Calvin, comme en passant, pour montrer qu'il est bien d'accord, sans y attribuer trop d'importance, de parler du sacrifice eucharistique à la manière de saint Augustin, vont se muer en volumes souvent monumentaux, où les citations des Pères sont défendues pied à pied contre des adversaires qui tendent à se les annexer. L'attaque pouvait se contenter d'être passablement sommaire, la défense ne le peut plus. Elle le peut d'autant moins, sur le plan historique, que le XVIIe siècle verra grandir considérablement l'intérêt pour l'histoire. Dans les controverses, l'argument historique prend de l'importance, au détriment de l'argument déductif et rationnel à partir de la doctrine.

Par ailleurs, l'évolution de la controverse entraîne une autre conséquence, en ce qui concerne le sacrifice eucharistique. La nécessité même de leur argumentation, mais aussi un désir sincère d'assumer le plus pleinement la tradition ancienne dans une connaissance toujours plus approfondie, entraîne nos auteurs à élargir leur compréhension de l'eucharistie envisagée comme un sacrifice. Encore que ce qu'ils en diront soit contenu en germe dans les passages de l'*Institution chrétienne* commentés ci-dessus, et qu'ils se réfèrent fidèlement à Calvin, ils se laisseront aussi instruire par les Pères. Leur doctrine, sur ce point, sera donc plus riche, d'allure plus positive. Il manquera seulement à cette doctrine, pourrait-on dire, de se synthétiser, au lieu d'être dispersée à travers les arguments nombreux d'une longue polémique. A défaut de cette synthèse, le sacrifice eucharistique apparaît assez important, aux yeux des théologiens réformés du XVIIe siècle, pour que ces derniers prennent longuement la peine, à son sujet, de se montrer dans la ligne des Pères, et surtout dans la vérité. Et pourtant cette importance n'empêche pas qu'il demeure strictement cantonné au plan de la polémique, en marge de la doctrine positive, et sans place dans l'enseignement et la vie des Eglises réformées.

L'évolution de la controverse aura encore pour effet d'intéresser beaucoup plus les réformés du XVIIe siècle à la théologie du Moyen-Age, que ce n'était le cas de Calvin. La chose s'explique : vouloir prouver que les adversaires avaient innové dans la doctrine de l'eucharistie, comme sur bien d'autres points, impliquait que l'on essayât de montrer où et quand se situait le changement. De même les études de la liturgie, inexistantes à l'époque de la Réforme, vont s'approfondir, et nos auteurs se

réjouiront fort, lorsqu'ils estimeront pouvoir montrer que la messe elle-même confond l'Eglise romaine sur la plupart des points de la controverse touchant l'eucharistie [27].

On se souvient que, sur le sujet du sacrifice eucharistique, Calvin ne se solidarise avec les Pères que d'une manière réservée, et l'on sait qu'il rejette assez globalement toute la théologie scolastique : "Il ne me chaut en quel sens cette opinion (à savoir que la messe serait un sacrifice pour obtenir la rémission des péchés) a été prise de commencement, et comment elle a été traitée des docteurs scolastiques, qui en ont parlé un peu plus passablement que leurs successeurs qui sont venus depuis. Pourtant je laisse toutes les solutions qu'ils en baillent, vu que ce ne sont que subtilités frivoles, qui ne servent que d'obscurcir la vérité de la cène" [28]. Avec cette fin de non-recevoir qui n'entre pas dans les détails contrastent fortement les opinions des théologiens réformés de la fin du XVIe et du XVIIe siècle. Notons d'abord que du Plessis-Mornay, pour ne citer que lui, se solidarise franchement avec les Pères des premiers siècles, "ces grands astres de l'Eglise, qui prenaient leur clarté de la vraie lumière de l'évangile", et il constate de plus qu'ils ont de dignes successeurs longtemps encore [29]. Parmi ceux-ci, il cite Bède le Vénérable, Alcuin, Ratramne, saint Anselme, etc. La définition du sacrifice donnée par Pierre Lombard au IVe *Livre des Sentences* est jugée tout à fait satisfaisante [30]. Quant à Thomas d'Aquin, du Plessis cite de lui notamment, en manifestant son plein accord, un passage de la *Somme* sur la définition du sacrifice eucharistique [31]. "Lisez Lombard (...) et Thomas d'Aquin (...), écrit du Moulin, et vous verrez qu'ils s'accordent entièrement avec nous, et qu'ils tiennent que l'eucharistie n'est appelée sacrifice pour autre raison que parce que commémoration y est faite du sacrifice de la croix, et parce que le sacrifice de la mort du Seigneur nous y est appliqué, pour être participants de ce bénéfice" [32].

Nous avons ainsi indiqué en quoi les successeurs de Calvin sont strictement dans la ligne de ce dernier : ils adoptent, en

[27] Cf. P. DU MOULIN, *Anatomie de la messe*, II, l. V, ch. I, p. 144 ; J. BÉDÉ DE LA GORMANDIÈRE, *La messe en français*, Genève 1610, p. 9, etc.
[28] *Inst. chrét. ibid.* 1.
[29] *op. cit.*, p. 570.
[30] *op. cit.*, p. 180 ; cf. aussi JACQUES DE BRISSAC, *Réponse à la lettre de M. A. Naudin*, Saumur 1651, p. 70, citant PIERRE LOMBARD, *Liber. Sent.* IV, dist. XII, § 9.
[31] *Sum. theol.* III, q. 83, a. 1 ; cf. aussi J. CLAUDE, *Traité de l'eucharistie, contenant une réponse au livre du P. Noüet, jésuite*, Genève 1670, p. 370, et M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, Amsterdam 1669, p. 95.
Donnons le texte de saint Thomas auquel se réfèrent nos auteurs, même si, ainsi, nous anticipons sur la suite de cette étude. La traduction est de M. de Larroque : "La célébration de l'eucharistie est nommée immolation de Jésus-Christ, parce que, comme saint Augustin dit à Simplicius, les images ont coutume de prendre le nom des choses dont elles sont images (...) ; et que la célébration de ce sacrement est une certaine image représentative de la mort (le texte latin dit *passio*) de Jésus-Christ, qui est sa vraie immolation".
[32] *Bouclier de la foi*, sect. CLVIII, p. 489.

l'approfondissant, sa critique d'un sacrifice de la messe compris comme expiatoire et plus ou moins détaché du sacrifice de la croix ; quant à leur doctrine positive du sacrifice eucharistique, elle est contenue en germe dans les quelques phrases du réformateur sur le sacrifice de louange et la commémoration du sacrifice du Christ. Nous avons indiqué par ailleurs que les nécessités et les méthodes de la controverse se modifient. Soucieux de défendre la légitimité et l'ancienneté des positions de Calvin et des Eglises réformées, les successeurs du réformateur seront amenés à approfondir leur propre doctrine du sacrifice eucharistique à la lumière des textes patristiques et traditionnels qu'ils citent pour se défendre. Leur intérêt, comme aussi leur désir sincère, est de se trouver en accord avec le plus grand nombre possible de théologiens du passé.

Quel plan adopter pour essayer de présenter leur conception du sacrifice que constitue l'eucharistie ? Matthieu de Larroque nous en suggère un, dans une brève définition qu'il donne occasionnellement du sacrifice eucharistique tel que le conçoit saint Augustin : "Si saint Augustin, écrit-il, nomme l'eucharistie un sacrifice, c'est improprement, comme il s'en explique clairement ailleurs, l'appelant un «sacrement de mémoire», parce que l'on y célèbre, comme il le déclare formellement, «la mémoire de celui de la croix». A quoi nous pouvons ajouter que l'on y rend grâces à Dieu du don qu'il nous y fait, et que nous le prions de nous en appliquer le mérite, que nous nous offrons à lui avec tout ce que nous avons, et enfin à cause que les fidèles y offraient du pain et du vin" [33].

> Commémoration du sacrifice de la croix,
> sacrifice d'action de grâces et sacrifice d'intercession,
> offrande des espèces,
> sacrifice de nous-mêmes, en tant que membres de l'Eglise :

tels sont en effet les divers sujets que nous aurons à envisager successivement. Nous n'avons fait qu'intervertir les deux derniers, pour la commodité de l'exposé, et nous ferons précéder le tout d'un examen du terme de sacrifice au sens général d' "action sacrée", que Larroque ne mentionne pas ici, mais dont plusieurs théologiens de son siècle font mention.

[33] M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement" ou tradition de l'Eglise touchant l'eucharistie, recueillie des saints Pères et autres auteurs ecclésiastiques*, Paris 1665, V[e] off., p. 132, citant AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XX, 21, (*P.L.* 42, col. 385) ; pour une énumération très proche de celle-ci, cf. P. DU MOULIN, *Bouclier de la foi*, sect. CLVII, p. 482. A ce sujet, cf. P. COURTHIAL, "Les aspects sacrificiels de la cène", in *La Revue réformée*, 1958 N° 34, p. 45 ss.

L'EUCHARISTIE, AU SENS LARGE
D'UNE ACTION SACRÉE

Lorsque les théologiens réformés du XVIIe siècle s'interrogent sur les raisons qui ont amené les Pères à parler de la cène en termes de sacrifice et d'oblation, et lorsqu'ils se demandent dans quel sens cette manière de parler est légitime, ils commencent souvent par remarquer que les termes en question n'ont pas forcément un sens rigoureux chez les Pères. De toute manière, du reste, de sacrifice au sens propre et absolu, on ne saurait jamais parler à propos de la cène : les réformés, à la suite de Calvin [1], entendent le sacrifice comme une mise à mort de la victime, une immolation où vraiment le sang coule. Et pour eux, il en va ici d'autre chose que d'une question de mots ou de définition. Seule la croix du Christ s'avère absolument un sacrifice tel qu'en parle l'Ancien Testament, un sacrifice sanglant : de là son caractère d'unique propitiation, que ne comporte pas l'eucharistie, parce qu'elle n'est pas une immolation sanglante, et que "sans effusion de sang il n'y a pas de rémission" [2]. Le sens du terme de "sacrifice" ainsi précisé, tout autre emploi de ce terme ne peut alors se comprendre que dans un sens dérivé, impropre. Cela apparaît bien dans la remarque suivante de Jean Claude : "Les Pères ont parlé quelquefois du saint sacrement comme d'un sacrifice non-sanglant, c'est-à-dire d'un sacrifice qui n'est pas proprement sacrifice, qui n'est pas l'oblation réelle de Jésus-Christ, car en ce cas il y aurait du sang (...)" [3].

Pour les hommes dont nous essayons de suivre la pensée, le "réel" se ramène pour ainsi dire, et le plus souvent, à ce qui est matériel. Cela apparaît d'une manière beaucoup plus frappante encore dans la controverse sur le mode de la présence du Christ dans les espèces : les réformés refusent, aux XVIe et XVIIe siècles, les termes de "présence réelle" parce qu'ils les comprennent dans le sens d'une présence matérielle, physique. Tout de même ils ne pourraient parler de sacrifice au sens précis que si, dans la perspective des sacrifices de l'Ancien Testament, le Christ était physiquement immolé sur l'autel, lors de l'eucharistie. On

[1] *Inst. chrét. ibid.* 5.
[2] PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.* p. 592, et M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, IIe off., p. 99, citant Hbr. 9.22.
[3] *op. cit.*, p. 355.

comprend dans ce cas qu'ils refusent de concevoir l'eucharistie comme "l'oblation réelle du Christ". Mais du même coup on prendra garde au fait que leur négation va moins loin qu'elle n'en a l'air : en effet, il est une réalité non plus physique et matérielle, mais spirituelle, qu'ils ne peuvent évidemment pas nommer "réalité", mais qu'ils sauront cependant prendre au sérieux. Lorsqu'ils parlent d' "image", de "représentation", de "signe", ils donnent à ces mots plus de réalité qu'on ne pourrait le penser au premier abord. Par ailleurs, "impropre" n'est pas pour nos auteurs synonyme d'irréel, mais de sacramentel. La distinction qu'ils feront en disant que le pain est corps du Christ non selon la nature, mais selon la grâce exhibée, ils l'estiment équivalente à celle qu'ils discernent entre "proprement" et "figurément", "corporellement" et "spirituellement" [4].

Toujours à ce sujet, on notera chez Aubertin une importante mise au point à propos de l'adverbe "véritablement", lorsque ce dernier est utilisé pour qualifier le sacrifice eucharistique ou le mode de la présence du Christ dans les espèces : la réalité, remarque Aubertin, peut s'opposer à la "figure", et elle peut s'opposer à la "fiction" [5]. Or, pour nos auteurs, la figure est loin d'être une fiction, une irréalité ; simplement elle n'équivaut pas, matériellement et au sens absolu, à la réalité dont elle est signe. La figure ne peut être la chose même dont elle est figure [6]. De même, Michel le Faucheur pose le principe suivant : "l'un peut bien représenter l'autre, et même en prendre le nom, mais il ne peut pas être l'autre et en avoir la propre essence" [7]. "On ne peut dire qu'une substance soit une autre substance, d'une nature toute différente, si ce n'est par figure", c'est là "une règle certaine" [8]. Qu'on ne s'y trompe pourtant pas, il ne s'agit pas ici d'une "simple figure" [9]. Si nos auteurs se refusent à confondre figure et réalité figurée, ils se refusent aussi en général, nous aurons l'occasion de le voir, à les dissocier. "Le mot signe, écrit Aubertin, n'est pas, de par soi-même, exclusif de la réalité, c'est-à-dire de la chose signifiée, mais il l'est de la propriété, étant du tout absurde et impertinent qu'une même chose soit signe et la chose dont elle est signe" [10]. Qu'on sache donc, pour le moment, que nos auteurs donnent un sens particulièrement étroit au terme de "réalité", et un sens riche à celui de "figure".

Au sens de "figure", correspondent pour nos auteurs les adjectifs d' "impropre" et de "spirituel", dont ils qualifient le

[4] Cf. surtout M. LE FAUCHEUR, *Traité de la cène du Seigneur*, Genève 1635, p. 403.
[5] *L'eucharistie dans l'ancienne Eglise*, Genève 1633, p. 171.
[6] M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 221.
[7] *op. cit.*, p. 273.
[8] *ibid.*, p. 172. L'auteur pense ici à la question du mode de la présence du Christ dans les espèces ; mais la règle vaut, aux yeux de nos auteurs, pour le sacrifice eucharistique.
[9] *ibid.*, p. 707.
[10] *op. cit.*, p. 566.

L'EUCHARISTIE, AU SENS LARGE D'UNE ACTION SACRÉE

Lorsque les théologiens réformés du XVIIe siècle s'interrogent sur les raisons qui ont amené les Pères à parler de la cène en termes de sacrifice et d'oblation, et lorsqu'ils se demandent dans quel sens cette manière de parler est légitime, ils commencent souvent par remarquer que les termes en question n'ont pas forcément un sens rigoureux chez les Pères. De toute manière, du reste, de sacrifice au sens propre et absolu, on ne saurait jamais parler à propos de la cène : les réformés, à la suite de Calvin [1], entendent le sacrifice comme une mise à mort de la victime, une immolation où vraiment le sang coule. Et pour eux, il en va ici d'autre chose que d'une question de mots ou de définition. Seule la croix du Christ s'avère absolument un sacrifice tel qu'en parle l'Ancien Testament, un sacrifice sanglant : de là son caractère d'unique propitiation, que ne comporte pas l'eucharistie, parce qu'elle n'est pas une immolation sanglante, et que "sans effusion de sang il n'y a pas de rémission" [2]. Le sens du terme de "sacrifice" ainsi précisé, tout autre emploi de ce terme ne peut alors se comprendre que dans un sens dérivé, impropre. Cela apparaît bien dans la remarque suivante de Jean Claude : "Les Pères ont parlé quelquefois du saint sacrement comme d'un sacrifice non-sanglant, c'est-à-dire d'un sacrifice qui n'est pas proprement sacrifice, qui n'est pas l'oblation réelle de Jésus-Christ, car en ce cas il y aurait du sang (...)" [3].

Pour les hommes dont nous essayons de suivre la pensée, le "réel" se ramène pour ainsi dire, et le plus souvent, à ce qui est matériel. Cela apparaît d'une manière beaucoup plus frappante encore dans la controverse sur le mode de la présence du Christ dans les espèces : les réformés refusent, aux XVIe et XVIIe siècles, les termes de "présence réelle" parce qu'ils les comprennent dans le sens d'une présence matérielle, physique. Tout de même ils ne pourraient parler de sacrifice au sens précis que si, dans la perspective des sacrifices de l'Ancien Testament, le Christ était physiquement immolé sur l'autel, lors de l'eucharistie. On

[1] *Inst. chrét. ibid.* 5.
[2] PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.* p. 592, et M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, IIe off., p. 99, citant Hbr. 9.22.
[3] *op. cit.*, p. 355.

comprend dans ce cas qu'ils refusent de concevoir l'eucharistie comme "l'oblation réelle du Christ". Mais du même coup on prendra garde au fait que leur négation va moins loin qu'elle n'en a l'air : en effet, il est une réalité non plus physique et matérielle, mais spirituelle, qu'ils ne peuvent évidemment pas nommer "réalité", mais qu'ils sauront cependant prendre au sérieux. Lorsqu'ils parlent d' "image", de "représentation", de "signe", ils donnent à ces mots plus de réalité qu'on ne pourrait le penser au premier abord. Par ailleurs, "impropre" n'est pas pour nos auteurs synonyme d'irréel, mais de sacramentel. La distinction qu'ils feront en disant que le pain est corps du Christ non selon la nature, mais selon la grâce exhibée, ils l'estiment équivalente à celle qu'ils discernent entre "proprement" et "figurément", "corporellement" et "spirituellement" [4].

Toujours à ce sujet, on notera chez Aubertin une importante mise au point à propos de l'adverbe "véritablement", lorsque ce dernier est utilisé pour qualifier le sacrifice eucharistique ou le mode de la présence du Christ dans les espèces : la réalité, remarque Aubertin, peut s'opposer à la "figure", et elle peut s'opposer à la "fiction" [5]. Or, pour nos auteurs, la figure est loin d'être une fiction, une irréalité ; simplement elle n'équivaut pas, matériellement et au sens absolu, à la réalité dont elle est signe. La figure ne peut être la chose même dont elle est figure [6]. De même, Michel le Faucheur pose le principe suivant : "l'un peut bien représenter l'autre, et même en prendre le nom, mais il ne peut pas être l'autre et en avoir la propre essence" [7]. "On ne peut dire qu'une substance soit une autre substance, d'une nature toute différente, si ce n'est par figure", c'est là "une règle certaine" [8]. Qu'on ne s'y trompe pourtant pas, il ne s'agit pas ici d'une "simple figure" [9]. Si nos auteurs se refusent à confondre figure et réalité figurée, ils se refusent aussi en général, nous aurons l'occasion de le voir, à les dissocier. "Le mot signe, écrit Aubertin, n'est pas, de par soi-même, exclusif de la réalité, c'est-à-dire de la chose signifiée, mais il l'est de la propriété, étant du tout absurde et impertinent qu'une même chose soit signe et la chose dont elle est signe" [10]. Qu'on sache donc, pour le moment, que nos auteurs donnent un sens particulièrement étroit au terme de "réalité", et un sens riche à celui de "figure".

Au sens de "figure", correspondent pour nos auteurs les adjectifs d' "impropre" et de "spirituel", dont ils qualifient le

[4] Cf. surtout M. LE FAUCHEUR, *Traité de la cène du Seigneur*, Genève 1635, p. 403.

[5] *L'eucharistie dans l'ancienne Eglise*, Genève 1633, p. 171.

[6] M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 221.

[7] *op. cit.*, p. 273.

[8] *ibid.*, p. 172. L'auteur pense ici à la question du mode de la présence du Christ dans les espèces ; mais la règle vaut, aux yeux de nos auteurs, pour le sacrifice eucharistique.

[9] *ibid.*, p. 707.

[10] *op. cit.*, p. 566.

sacrifice tel qu'ils le voient exposé chez les Pères. Et dans cette perspective, un Larroque peut expliquer que les Pères, les Apologètes en particulier, aient pu par ailleurs se défendre de célébrer des sacrifices, ou se taire à ce sujet [11]. Leur sacrifice est d'une tout autre nature que ceux des Juifs ou des païens.

Mais si les Pères parlent de l'eucharistie comme d'un sacrifice non-sanglant, c'est-à-dire au sens d'une réalité non physique mais spirituelle, il leur arrive aussi d'utiliser ce vocable dans un sens nettement plus large, ou — ce qui revient au même — dans un sens conforme à l'étymologie du terme latin : *sacrum facere*, "faire du sacré". Les Pères ont parlé de sacrifice au sens de "fait sacré", remarquait déjà Pierre Viret [12]. C'est dans ce sens que saint Paul parle du ministère de la prédication, in Rom. 15. 16, que du Plessis-Mornay traduit ainsi : " Je sacrifie l'évangile de Dieu " [13]. C'est dans ce sens aussi qu'il est parlé des oraisons des fidèles [14], de leur louange [15], des offrandes des fidèles pour les pauvres [16], du "vœu que nous faisons de consacrer notre vie au Seigneur" [17]. "En ce sens, déclare Pierre du Moulin, la sainte cène peut être appelée sacrifice" [18]. Elle nous tient lieu de sacrifice mosaïque et externe, précise Larroque, qui reconnaît que les Pères "ont suivi le style des Ecritures" en comprenant dans le sacrifice des chrétiens "toutes les actions de piété et de dévotion, et généralement tout ce qui entre dans le culte du Seigneur", à commencer par le baptême [19].

C'est aussi le sentiment de Claude, qui donne à ce propos la réponse circonstanciée que voici : "Mais pourquoi, direz-vous, les Pères ont-ils appelé si communément l'eucharistie un sacrifice? Je réponds que quelquefois ils prennent ce terme en un sens général pour toutes sortes d'actions religieuses où l'on consacre quelque chose à Dieu pour sa gloire et pour notre salut. «Le vrai sacrifice, dit saint Augustin, est toutes sortes d'œuvres que nous faisons afin de demeurer attachés à Dieu pour être un jour parfaitement bienheureux». En ce sens, ils ont dit que la prière, l'action de grâces, l'aumône, les œuvres de miséricorde, l'homme qui meurt au monde pour vivre à Dieu, sont des sacrifices. Ils ont dit même que toute l'Eglise, la société de tous les saints, était

[11] *Histoire de l'eucharistie*, p. 99 s.
[12] *Des actes des vrais successeurs de Jésus-Christ et de ses apôtres et des apostats de l'Eglise papale, contenant la différence et conférence de la sainte cène et de la messe*, Genève 1554, p. 150 ; cf. aussi J. Bédé de la Gormandière, *op. cit.*, p. 28 ss.
[13] *op. cit.*, p. 485.
[14] Ps. 141. 2 ; Apoc 8. 3-4.
[15] Ps. 50. 14 ; Hbr. 13. 15.
[16] Phil. 4. 18.
[17] Ph. du Plessis-Mornay, *op. cit.*, p. 488, appuyé sur Rom. 12. 1.
[18] *Anatomie de la messe*, I, l. I, ch. xxxiv, p. 188.
[19] *Histoire de l'eucharistie*, p. 96 ss.

un grand et général sacrifice. Il ne faut donc pas s'étonner s'ils ont donné ce nom à l'eucharistie, qui est le plus auguste de tous nos services extérieurs, où nous consacrons à Dieu le pain et le vin, les transportant de leur usage ordinaire à l'usage de la religion" [20].

En fixant ainsi la première raison pour laquelle les Pères parlent du sacrifice de l'eucharistie, et en la déclarant légitime, Claude rattache du même coup l'eucharistie à l'ensemble de la vie de l'Eglise, et l'envisage comme le sommet des réalisations visibles de cette vie — "le plus auguste de nos services extérieurs". Si tout, dans la vie de l'Eglise, est sacrifice, à combien plus forte raison l'eucharistie : telle est finalement ici la démarche de la pensée. Bédé de la Gormandière déjà disait cela : "Eucharistie signifie action de grâces, d'autant que si jamais nous avons sujet de rendre grâces à Dieu, c'est lorsqu'il nous communique notre salut en Jésus-Christ, et nous fait participants de tous ses bénéfices, le faisant notre 'sapience, justice, sanctification et rédemption' (1 Cor. 1. 30)" [21].

Il faut noter — et nous aurons à y revenir par la suite — que dans cette perspective Philippe du Plessis-Mornay fait un pas de plus. Après avoir rappelé tout ce que, dans la vie de l'Eglise et des chrétiens, l'Ecriture et les Pères nomment "sacrifice", il montre que l'eucharistie ne se situe pas seulement au sommet de tous ces éléments d'un seul et même sacrifice, mais surtout qu'elle les intègre et les résume : "Qui trouvera donc étrange que les anciens aient appelé la sainte cène «sacrifice» ? En laquelle toutes ces sacrées actions concourent ?" Concourent en "celle qui les comprend toutes" [22]. C'est décrire la cène comme le lieu et le moment où culmine, dans sa diversité, le mouvement d'amour par lequel nous répondons à l'amour de Dieu, le mouvement par lequel nous nous attachons à Dieu et entrons dans sa société, comme le disait saint Augustin cité par Claude [23]. Mais — et c'est la conclusion de tous sur ce point — il n'est pas ici question d'un sacrifice propitiatoire, qui correspondrait aux sacrifices de la loi [24]. Les réformés du XVIIe siècle ont beau se trouver ici probablement au cœur de la question du sacrifice eucharistique, ils savent que l'enjeu de la controverse demeure entier. La question n'est pas de savoir si la cène est un sacrifice, mais si elle est un sacrifice réel et propitiatoire [25].

Au reste, le terme de "sacrifice" n'est pas le seul qui ait pu revêtir un sens passablement élargi. Du Plessis-Mornay remarquait aussi que souvent le verbe "offrir", chez les Pères, signifie

[20] *op. cit.*, p. 365, citant AUGUSTIN, *Civit. Dei*, X, 6 (*P. L.* 41, col. 283).
[21] *op. cit.*, p. 22.
[22] *op. cit.*, p. 488.
[23] cf. ci-dessus et PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*
[24] cf. PH. DU PLESSIS-MORNAY, *ibid.*
[25] P. DU MOULIN, *Anatomie de la messe*, *ibid.*

simplement : célébrer, administrer l'eucharistie[26], et Jacques Basnage notait chez saint Augustin et saint Cyrille notamment, une équivalence entre d'une part les termes de "consacrer", "sanctifier" —c'est-à-dire : mettre à part pour Dieu — et d'autre part le verbe offrir, dans le sens de présenter à Dieu un sacrifice[27].

Si nous voulons résumer ce chapitre, nous dirons ceci : au sens large d'une action sacrée qui nous tourne et nous porte vers Dieu, la sainte cène peut être appelée, au même titre que toutes les œuvres et la vie du chrétien, un sacrifice. Elle peut même l'être à un titre particulier, en ce sens que dans la cène culmine la réponse de foi et d'amour du croyant à l'égard de Dieu.

C'est reconnaître ainsi d'emblée que la cène n'est pas seulement un acte de Dieu à l'intention de l'homme, mais aussi, secondement, un acte de l'homme — ou plutôt de l'Eglise — à l'intention de Dieu. Encore faudra-t-il préciser dans quelle relation se trouvent ces deux actes l'un par rapport à l'autre. Cette question reste ouverte pour le moment.

De toute manière l'eucharistie n'est pas un sacrifice au sens d'une immolation physique, mais, dans un sens dérivé et analogique, un sacrifice spirituel.

[26] *op. cit.*, p. 52.

[27] *Histoire de l'Eglise depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, Rotterdam 1699, p. 822.

LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE, COMMÉMORATION DU SACRIFICE DU CHRIST

En décrivant l'eucharistie comme un sacrifice de commémoration, les théologiens réformés du XVIIe siècle mettent en évidence un thème majeur de la pensée des Pères, et en même temps ils reprennent, on s'en souvient, une affirmation de Calvin [1]. Mais ils la reprennent pour l'approfondir, et, essentiellement, pour essayer de saisir et d'exprimer au mieux les rapports qui existent entre le sacrifice unique, parfait, définitif du Christ et l'eucharistie célébrée en mémoire de lui. Finalement le problème qui se pose à eux, et que Calvin n'a fait qu'esquisser, est le suivant : comment ce mémorial peut-il se nommer à juste titre "sacrifice", et dans quel sens faut-il comprendre ici ce terme de "sacrifice" ?

A ce problème, on trouve comme une première approximation de solution dans l'idée, chère par exemple à du Moulin, qu' "en matière des sacrements, les signes ont accoutumé de prendre le nom des choses signifiées" [2]. "La cène, dit ailleurs le même auteur, peut être appelée sacrifice puisqu'elle représente le sacrifice de la mort du Seigneur : selon que les signes et représentations prennent ordinairement le nom de ce qu'elles signifient" [3]. A l'appui de ces affirmations, du Moulin cite plusieurs passages de saint Augustin, et notamment l'*Epître 98* à Boniface : "Souvent nous parlons ainsi quand la Pâque approche : demain, ou après, est la passion du Seigneur, combien qu'il y ait tant d'années et que cette passion ne soit advenue qu'une fois. De

[1] Expressément, Jean Claude, défendant Calvin du reproche d'avoir méprisé les Pères, cite l'*Institution chrétienne* à propos de ces derniers : "Il est vrai qu'ils se servent du terme de sacrifice ; mais en même temps ils déclarent qu'ils n'entendent autre chose que la mémoire du vrai et unique sacrifice que Jésus-Christ a offert en la croix" (*op. cit.*, p. 347, citant *Inst. chrét.*, IV, XVII, 10).

[2] *Anatomie de la messe*, I, l. I, ch.XXXV, p. 190. Jean Bédé de la Gormandière écrit à ce propos que la cène est la commémoration de l'oblation de la croix, et qu'à cause de cela "elle est appelée (mais en figure seulement) oblation et sacrifice" (*op. cit.*, p. 33). Cf. aussi PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 945 ss. M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 164 ; M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 94.

[3] *Bouclier de la foi*, sect. CLVII, p. 482.

fait, au jour du dimanche, nous disons : aujourd'hui le Seigneur est ressuscité, combien que tant d'années soient passées depuis sa résurrection. Pourquoi personne n'est-il si inepte de nous arguer avoir menti quand nous parlons ainsi ? Sinon parce que ce jour est appelé ce même jour, lequel n'est pas le même, mais semblable à icelui par révolution du temps ? Christ n'a-t-il pas une fois été sacrifié en soi-même ? Et toutefois il est sacrifié au peuple en signe sacré (trad. de *in sacramento*), non seulement à chaque solennité de Pâques, mais aussi à chaque jour. Et celui ne ment point, lequel, enquis, répond qu'il est sacrifié ; car si les sacrements n'avaient quelque ressemblance des choses dont ils sont sacrements, ils ne seraient point du tout sacrements. Or, à cause de cette ressemblance, le plus souvent ils prennent nom des choses mêmes" [4].

La même explication se retrouve dans la *Cité de Dieu* : "Ce que les hommes appellent sacrifice, est signe du vrai sacrifice" [5], car "l'Ecriture — c'est toujours saint Augustin qui parle — a accoutumé d'appeler les choses qui signifient comme celles qu'elles signifient" [6].

Pierre Viret, sous une autre forme, disait que les Pères ont parlé de sacrifice à propos de l'eucharistie, parce qu'elle est mémoire, signe et témoignage du sacrifice du Christ, au sens où le pain est appelé corps du Christ [7]. Et tous les autres réformés insisteront beaucoup sur ce point, citant tous les Pères et tous les théologiens du Moyen-Age qu'ils peuvent trouver pour montrer qu'il est traditionnel de conclure à l'unicité du sacrifice du Christ, et à la dépendance entière de l'eucharistie par rapport à ce sacrifice. C'est très précisément cette dépendance qui permet de parler de l'eucharistie comme d'un sacrifice. Larroque l'explique : les Pères "confondent la mort de Jésus-Christ avec la commémoration que nous en faisons en la célébration du sacrement, à cause de la liaison étroite qui est entre le sacrement et la chose dont il renouvelle le souvenir" [8]. Il n'y a pas deux — ou une infinité de sacrifices. C'est toujours le même sacrifice, et en fait, la mémoire de ce sacrifice [9].

De son côté, du Plessis-Mornay insiste sur le fait qu'il n'est en tout cas jamais question chez les Pères d'une "réitération réelle de l'immolation du Fils de Dieu par le prêtre" [10]. A tel moment

[4] *Ep.* 98, 9 (*C.S.E.L.* 34/2. p. 530 s), trad. de P. du Moulin, *op. cit., ibid.* p. 482 ; cf. aussi Ph. du Plessis-Mornay, *op. cit.*, p. 568 ; M. le Faucheur, *op. cit.*, p. 258 ; M. de Larroque, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*. Ier off., p. 63 s.

[5] *Civit. Dei* X 5 (*P.L.* 41 col. 283), cité in P. du Moulin, *Anatomie de la messe*, *ibid.*, p. 191 et *Bouclier de la foi, ibid.*, p. 186.

[6] *Tract. in Johan.* 63, 2 (*P.L.* 35 col. 1805), trad. et cité in M. le Faucheur, *op. cit.*, p. 259.

[7] *Op. cit.*, p. 150.

[8] *Histoire de l'eucharistie*, p. 94.

[9] *Ibid.*

[10] *Op. cit.*, p. 537 ; cf. aussi E. Aubertin, *op. cit.*, p. 170.

de son exposé de la pensée des Pères à ce sujet, il conclut : "Mémoire donc, et non présence ; figure, et non réalité ; représentation du sacrifice du Christ une fois fait, et non itérative présentation du Christ en sacrifice" [11]. Et ce ne sont pas seulement les Pères qui sont d'accord sur ce point. Un scolastique comme Pierre Lombard ne dit pas autre chose, dans la citation qu'en fait du Plessis : "On demande si ce que fait le prêtre est proprement dit et si Christ est immolé tous les jours ou s'il l'a seulement été une fois. A cela se peut répondre brièvement : que ce qui est offert et consacré par le prêtre est appelé sacrifice et oblation, parce que c'est la mémoire et représentation du vrai sacrifice et de la vraie immolation faite en l'autel de la croix" [12]. Du Plessis-Mornay se plait aussi à remarquer que saint Augustin emploie souvent l'un pour l'autre les termes de "sacrifice" et de "sacrement" [13].

Sur ce sujet du sacrifice, Jean Claude distingue trois aspects dans l'œuvre du Christ : "L'un, l'oblation réelle que Jésus-Christ a faite de soi-même sur la croix ; l'autre, l'application continuelle qu'il en fait à Dieu son Père dans les cieux ; et l'autre, l'application continuelle qu'il en fait à son Eglise qui est sur la terre, par le moyen de son sacrement" [14]. L'auteur ajoute : "Les Pères n'ont pas fait difficulté pour donner à ces deux dernières le nom de la première, non seulement parce qu'elles en sont les suites nécessaires, mais aussi parce qu'elles en sont comme de vives représentations, et qu'elles en contiennent toute la vertu" [15]. Claude précise ainsi qu'en tant que sacrement du sacrifice de la croix, le sacrifice eucharistique est porteur de l'efficacité même de ce qu'il rappelle.

Pour situer l'eucharistie par rapport à la croix, Claude — comme de son côté Larroque, par exemple — se réfère à saint Ambroise, qui discernait dans les sacrifices de la loi l'ombre des réalités, dans l'évangile l'image de ces réalités, alors que la réalité elle-même se trouve dans le ciel. L'ombre était dans les chevreaux ou les bœufs qu'on offrait, alors que maintenant c'est Jésus-Christ qui est offert ; offert ici-bas en image, mais en réalité dans le ciel où il intercède pour nous [16]. Le terme d'image est opposé à celui

[11] *Op. cit.*, p. 560.
[12] *Op. cit.*, p. 580, citant PIERRE LOMBARD, *Liber Sent.* IV, dist. XII, ch. V. Cf. aussi cette citation que du Plessis-Mornay fait de RATRAMNE, *De corpore et sanguine Domini* (ch. XXXVIII, *P.L.* 121, col. 143) : "Disons de même que notre Seigneur est immolé quand les sacrements de sa passion sont célébrés, comme ainsi soit toute fois qu'il ait été une fois immolé en soi-même pour le salut du monde (...) Car, non qu'il souffre tous les jours en soi-même, ce qu'il a fait une fois. Mais il nous a laissé un exemple qui est présenté tous les jours aux croyants, au mystère du corps et du sang du Seigneur". Et du Plessis de commenter : "Notez l'opposition : immolé une fois en soi-même, tous les jours en sacrement, en exemple, en mystère, savoir en la commémoration de sa mort qui est faite en la sainte cène" (*op. cit.*, p. 573).
[13] *Op. cit.*, p. 568.
[14] *Op. cit.*, p. 353.
[15] *Ibid.*
[16] J. CLAUDE, *op. cit.*, *ibid.*, se référant à AMBROISE, *De offic.* I, 48 (*P.L.* 16,

de vérité ; mais la vérité (ou la réalité), pour les réformés du XVIIe siècle, implique, nous l'avons vu, une présence physique, matérielle, alors que l'image est, pour Claude et Larroque en tout cas, riche d'une réalité spirituelle et doit être comprise comme un signe efficace. Il en est de même pour ce qu'ils appellent les "symboles" du corps et du sang, puisque Claude précise que ces symboles "nous représentent si vivement cette même mort et nous en communiquent les fruits avec tant d'efficace que nous pouvons fort bien dire, avec le Concile de Nicée, «que l'Agneau qui ôte les péchés du monde est gisant sur la table sacrée, et qu'il y est sacrifié sans sacrifice»" [17]. L'eucharistie, peut donc dire Claude, est l'oblation de Jésus-Christ, "parce qu'elle la rend présente à notre foi jusqu'à la fin des siècles" [18].

C'est vraiment parce qu'ils discernent dans l'eucharistie la puissance dynamique et efficace de l'événement unique dont on fait mémoire, que les théologiens réformés du XVIIe siècle, à la suite des Pères, peuvent parler de l'immolation du Christ dans la cène. Du Plessis-Mornay y revient à plusieurs reprises, précisant que s'il peut y avoir un sens à parler d'immolation, au moins "en quelque manière" [19], c'est que le Christ est proprement immolé pour celui qui croit à cette immolation [20], "immolé à ceux qui comprennent leur vie en sa mort, la propitiation de leurs péchés en son sang" [21]. Notre auteur ajoute un peu plus loin : le Christ nous est donc crucifié tous les jours, "crucifié tous les jours en notre cœur, comme tous les jours il naît en notre cœur, crucifié devant les yeux de notre foi, crucifié en tant que nous sommes crucifiés au monde et Christ crucifié en nous" [22]. "Et donc, enchaîne du Plessis, Christ est tous les jours immolé, comme il est tous les jours crucifié, tous les jours crucifié comme tous les jours il naît, comme tous les jours il ressuscite au cœur des fidèles. Crucifié en l'assurance que nous avons en la croix qu'il a soufferte pour nous, immolé en la sérieuse commémoration que nous en faisons et qui nous est faite par son commandement en la cène" [23]. On peut ainsi parler d' "une immolation mystique et sacramentale, qui n'est finalement autre chose que la célébration et la commémoration du sacrifice et de la passion de notre Seigneur", mais "non la réitération d'icelle" [24].

col. 100 s). Cf. aussi M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, IIe off., p. 100.

[17] *Op. cit.*, p. 354, citant GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. Conc. Nicæn.* II, 30 (*P.G.* 85 col. 1317). Cf. aussi E. AUBERTIN, *op. cit.*, p. 169 s.

[18] *Op. cit.*, *ibid*

[19] *Quemadmodum*, terme que du Plessis-Mornay (*op. cit.*, p. 573) souligne chez saint Bernard (*In vigil. natal. Domini, serm.* 6, *P.L.* 121, col. 112). Sur cette expression, cf. aussi M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 261 ss.

[20] *Op. cit.*, p. 568.

[21] *Op. cit.*, p. 563.

[22] *Ibid.* Du Plessis renvoie ici à un passage de Jérôme que nous n'avons pas réussi à identifier. (In Psalm. 90 ?)

[23] *Op. cit.*, p. 563 s.

[24] E. AUBERTIN, *op. cit.*, p. 170.

Par la cène, dans le mémorial du sacrifice du Christ, l'événement unique et passé devient donc réalité pour le fidèle. Et ceci postule un lien assez intime et mystérieux entre la croix et la résurrection du Christ d'une part, la cène d'autre part, pour qu'on puisse dire que, dans la cène, le Christ est immolé pour ses fidèles. Nos auteurs prennent donc au sérieux le mémorial eucharistique dans son efficacité sacramentelle. Ils sont d'accord, à son propos, de parler, comme les Pères, d' "offrir", d' "immoler", de "sacrifier". Mais ils ne peuvent accepter qu'on méconnaisse les "corrections nécessaires" que les Pères ont apportées dans l'emploi de ces termes ; ils veulent se garder des abus qu'il y a à tirer "peu à peu le sacrement en sacrifice, puis le mot de sacrifice de métaphorique en simple" [25]. Du Plessis-Mornay en particulier apprécie que, dans ces matières, saint Augustin nous ramène "toujours au sacrifice de la croix" [26].

A la question de savoir dans quel sens le mémorial célébré dans l'eucharistie peut être nommé "sacrifice", les théologiens réformés du XVII[e] siècle, largement appuyés sur les Pères et même sur bon nombre d'auteurs du Moyen-Age, répondent donc ceci : l'eucharistie tire son titre de "sacrifice" du sacrifice du Christ, dont elle constitue le mémorial, le signe efficace, le sacrement. Mais au début de ce chapitre nous avons dit que cette réponse n'était en fait qu'une première approximation. En effet, leur lecture des Pères a amené les théologiens réformés du XVII[e] à formuler une autre réponse, complémentaire de la première. Ils ont dit que si l'eucharistie était le sacrifice du Christ en mémorial et en sacrement, elle était aussi, et en même temps, sacrifice de l'Eglise. "Il est vrai, écrit par exemple le Faucheur, qu'il se fait en l'eucharistie un sacrifice de mémoire" [27].



Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nos auteurs, avec un ordre relatif, multiplient les citations des Pères. Nous leur emprunterons quelques-unes de ces citations qui nous permettront de saisir comment ils concluent, avec les Pères, à un sacrifice de l'Eglise lors de la célébration du mémorial de la croix, et quel lien ils discernent entre ces deux sacrifices : celui du Christ, celui de l'Eglise.

Un des premiers textes, qui soit un lieu commun des réformés du XVII[e] siècle, est constitué par un passage d'une épître de saint Cyprien. Nous en donnerons la traduction de Claude : "Nous ne devons rien faire que ce que Jésus-Christ a fait, puisque dans tous nos sacrifices nous faisons mention de sa passion ; car le

[25] PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 570.
[26] *Op. cit.*, p. 567.
[27] *Op. cit.*, p. 214.

sacrifice que nous offrons est la passion du Seigneur ; car l'Ecriture dit : Toutes les fois que vous mangerez de ce pain et que vous boirez de ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Toutes les fois donc que nous offrons le calice en commémoration du Seigneur et de sa passion, faisons ce qu'il parait que Jésus-Christ a fait" [28]. Et du Plessis-Mornay de faire ce commentaire : "Ainsi, nous n'offrons pas, selon saint Cyprien, Jésus-Christ même, mais nous offrons sa passion, nous l'offrons jà immolé en la croix, nous commémorons sa mort, nous la représentons à Dieu" [29].

Dans le même sens, ce dernier auteur cite un texte remarquable qu'il attribue à saint Ambroise. Ce dernier, commentant Hbr. 10, demande : "Quoi donc, n'offrons-nous pas tous les jours ?" Ce à quoi il répond : "Nous offrons, mais en faisant commémoration de la mort de Christ, et il n'y a qu'une hostie, qu'un sacrifice, non plusieurs [30]. Comment ? Parce que par une fois elle a été offerte au lieu très saint, et ce sacrifice est l'exemplaire de celui-là ; nous offrons toujours icelui même". Et un peu plus loin : "Ce que nous faisons est en commémoration de ce qui a été fait. Car il nous dit : Faites ceci en mémoire de moi ; nous n'offrons point comme le sacrificateur un autre sacrifice ; mais toujours le même ; ou plutôt nous opérons, ou sacrifions [31] la souvenance de ce sacrifice-là" [32].

Deux textes patristiques sont encore à citer vu l'importance qu'ils ont aux yeux de nos auteurs : l'un de saint Jean Chrysostome, l'autre de Théodoret.

D'une homélie de Jean Chrysostome sur l'Epître aux Hébreux, on retient le passage suivant, extrêmement proche de celui d'Ambroise cité ci-dessus : "Nous offrons de vrai [33], mais nous faisons commémoration de sa mort, et ce sacrifice est un seul et non plusieurs". Ce qui revient à dire que nous offrons le type (τύπος) du sacrifice du Christ [34]. Et Larroque fait suivre cette citation d'une précision : si l'on peut parler de sacrifice de notre part dans l'eucharistie, il ne s'agit pourtant pas là "proprement" d'un sacrifice ; il ne suffit pas de dire qu'il n'y a qu'une seule et même



[28] *Ep.* 63, 17 (*C.S.E.L.* III/2, p. 714 s) cité in J. CLAUDE, *op. cit.*, p. 349. Cf. aussi PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 539 ; P. DU MOULIN, *Anatomie de la messe*,I, ch. XXXV, p. 191 ; etc.

[29] *Op. cit.*, p. 539.

[30] Litt. : "cette hostie est une, non multiple".

[31] Ce verbe est une glose de du Plessis-Mornay.

[32] Ph. du Plessis-Mornay (*op. cit.*, p. 562) cite ici — pas tout à fait textuellement d'ailleurs — *In Epist. ad Hebr.*, c. 10, commentaire que Migne a publié sous le nom de Primasius (*P.L.* 68, col. 718), mais qui semble faire partie en réalité d'un ensemble de commentaires sur les épîtres de saint Paul qu'on devrait attribuer à Pélage (revu par Cassiodore) d'une part, à Haymon Autissiodorensis d'autre part. Cf. aussi PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 493 ; etc.

[33] "de vrai" pour "à la vérité".

[34] JEAN CHRYSOSTOME, *Homel. 17 ad Hebr.* (*P.G.* 63, col. 131), cité in M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, XII[e] off., p. 251 ; cf. aussi PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 547, 556 ; etc.

victime offerte à la croix et lors du mémorial de cette dernière, il faut encore ajouter qu'il y a un seul sacrifice, une seule oblation, "je veux dire de l'action par laquelle Jésus-Christ s'est offert" [35].

De Théodoret, on cite abondamment un passage de son commentaire aux Hébreux, qui va dans le même sens. Claude le traduit ainsi : "Si le sacerdoce légal a pris fin et que notre souverain sacrificateur selon l'ordre de Melchisédech ait offert son sacrifice par lequel il ait rendu les sacrifices inutiles, pourquoi les prêtres du Nouveau Testament célèbrent-ils le service mystique ? Il est manifeste à ceux qui sont instruits dans les choses de la religion que nous n'offrons pas un autre sacrifice, mais que nous célébrons la mémoire de cet unique et salutaire sacrifice" [36].

Jean Claude cite précédemment d'Eusèbe de Césarée l'intéressant passage que voici : "Après que Jésus-Christ a offert à Dieu son Père une victime admirable et une hostie excellente pour le salut de tous, il nous en a laissé un mémorial pour l'offrir toujours au lieu d'un sacrifice" [37].

La conclusion à laquelle aboutissent nos auteurs à partir de ces citations — quelques échantillons parmi tous les textes qu'ils allèguent — nous sera donnée par Claude. Elle montre que les théologiens réformés du XVIIe siècle sont prêts à parler de sacrifice de l'Eglise dans l'eucharistie, pourvu que ce sacrifice soit envisagé comme la célébration d'un mémorial, et non comme un "sacrifice réel", c'est-à-dire (à leur sens) comme la réitération de l'offrande matérielle, de la mort physique du Christ. Tous les Pères sont d'accord avec nous, déclare Claude. Et il ajoute : "Je dirai seulement que cette créance du sacrifice réel de Jésus-Christ en l'eucharistie, comme l'on l'enseigne aujourd'hui dans l'Eglise romaine est si nouvelle, et si contraire aux sentiments anciens, que Lombard et Thomas d'Aquin, les deux Pères des scolastiques, dont l'un était du XIIe et l'autre du XIIIe siècle, tous deux fort préoccupés de la transsubstantiation et de la présence réelle, n'ont pas laissé d'écrire, l'un «que l'eucharistie est appelée un sacrifice et une oblation, parce que c'est la mémoire et la représentation du sacrifice de la croix» ; et l'autre «que Jésus-Christ y est immolé pour deux raisons : la première que c'est une image et une représentation de la passion de Jésus-Christ, et la seconde parce que, par ce sacrement, nous sommes faits participants des fruits de cette passion» " [38].

[35] M. DE LARROQUE, *op. cit.*, *ibid.*, p. 251 s ; cf. aussi p. 478 s.
[36] THÉODORET, *In Epist. ad Hebr.*, c. 8 (*P.G.* 82, col. 736), cité in J. CLAUDE, *op. cit.*, p. 369 ; cf. aussi PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 494 ; M. DE LARROQUE, *op. cit.*, XIIe off., p. 381, etc.
[37] EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Demonstr. evang.* I, 10 (*P.G.* 22, col. 89) in J. CLAUDE, *op. cit.*, p. 369.
[38] *Op. cit.*, p. 370, citant PIERRE LOMBARD, *Liber Sent.* IV, dist. XII et THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.* III, q. 83, a. 1 ; cf. aussi PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 580.

En cette matière, la grande difficulté demeure, pour les réformés du XVIIe siècle, de parler avec les Pères d'un véritable sacrifice de l'Eglise, — d'un sacrifice dont la vérité n'est cependant pas une réalité propre, ayant son sens en elle-même. Essayant de serrer cette difficulté de près, du Plessis-Mornay en est réduit à reprendre des expressions paradoxales du passé : à la suite du premier Concile de Nicée [39] il parle de l'oblation eucharistique comme d'un ἀθύτως θυόμενον, à savoir d'un "agneau immolé sans être immolé", et avec Jean Chrysostome il discerne entre le sacrement et la réalité signifiée une identité non identique : *ipsum corpus et non ipsum*, le même corps et non le même, le même sacrifice et non le même, "le même en sacrement, non le même en substance" [40].

Sacrifice de notre part, mais qui consiste en une commémoration, comme l'explique encore Edme Aubertin, à partir d'une homélie de saint Jean Chrysostome, où ce dernier dit : "Notre Seigneur a changé le sacrifice, et au lieu d'occision de bêtes brutes, il a commandé que nous l'offrions". Non qu'il s'agisse d'une offrande à proprement parler, précise Aubertin, puisque Chrysostome lui-même affirme que le sacrifice du Christ est unique. Et Aubertin de conclure : "Il dit que nous l'offrons pour dire que nous en offrons la commémoration" [41].

Nous concluerons que, pour nos auteurs, fortement fondés sur la tradition, le mémorial du sacrifice du Christ que constitue l'eucharistie, est lui-même un sacrifice à deux titres complémentaires : il l'est d'abord en tant que sacrement de l'unique sacrifice du Christ, il l'est aussi en tant que célébration par l'Eglise de cet unique sacrifice. Cette célébration est une offrande à Dieu ; mais non l'offrande d'une œuvre propre de l'Eglise, l'offrande au contraire du rappel — plus : du sacrement de l'œuvre du Christ. Parler d'offrande à propos du mémorial eucharistique, comme le font nos auteurs, c'est reconnaître que ce mémorial, institué par Jésus-Christ, ne l'est pas seulement à l'intention de l'Eglise, mais aussi à l'intention de Dieu. A cet égard, si l'on peut parler de l'eucharistie comme du sacrement du sacrifice, on peut aussi la décrire, conséquemment, comme le sacrifice du sacrement.

Mais en précisant autant qu'il est possible que le sacrifice de l'Eglise est la célébration d'un mémorial, qu'il n'ajoute donc rigoureusement rien au sacrifice du Christ, et qu'il ne répète pas ce sacrifice, nos auteurs font entendre que l'Eglise n'a rien d'autre à présenter à Dieu que les signes de celui qui a donné sa vie

[39] *Op. cit.*, p. 546 s, citant GÉLASE DE CIZYQUE, *Hist. Conc. Nicæni*, II, 30, diatyp. 5 (*P.G.* 85, col. 1317).

[40] *Op. cit.*, p. 547 et 556, citant JEAN CHRYSOSTOME, *Homel. 17 ad Hebr.* (*P.G.* 63, col. 131).

[41] *Op. cit.*, p. 309, citant JEAN CHRYSOSTOME, *Homel. in 1 Cor.*, 24, (*P.G.* 61, col. 199).

pour elle. La seule offrande de l'Eglise, finalement, c'est celle du Christ. Philippe du Plessis-Mornay le dit expressément lorsque, après avoir cité le *De fide* à Pierre Diacre : "Tiens pour très ferme et ne doute aucunement que le Verbe unique de Dieu étant fait chair s'est offert pour nous à Dieu en sacrifice et hostie en odeur de bonne senteur", il commente : "Voilà le sacrifice réel de l'Eglise" [42].

Non que l'Eglise sacrifie le Christ, au sens propre, mais elle célèbre devant Dieu le sacrement de cet unique sacrifice, et c'est là son sacrifice à elle, car le mémorial de l'eucharistie n'est pas un simple souvenir, les théologiens réformés du XVIIe siècle l'ont dit : c'est un mystère, un événement, où l'unique sacrifice du Christ est là, avec toute sa puissance de salut.

A la fin du précédent chapitre, on s'en souvient, nous avons laissé ouverte la question de savoir dans quel rapport mutuel se trouvent le sacrifice du Christ et celui de l'Eglise, des croyants. La doctrine du mémorial du sacrifice du Christ et de l'offrande de l'Eglise, telle que nous venons de la voir reprise des Pères par nos auteurs, résoud partiellement cette question. Il apparaît en tout cas que le sacrifice de l'Eglise s'enracine dans celui du Christ, et qu'en faisant à son Eglise la grâce de vivre de son propre sacrifice, dans la célébration et le mémorial de ce dernier, le Christ donnait du même coup à ses fidèles l'offrande qu'ils pourraient présenter à Dieu. C'est donc le mémorial eucharistique qui constitue le commun dénominateur entre l'œuvre passée et toujours présente du Christ, et d'autre part le service sacrificiel de l'Eglise.

Mais il convient alors d'ouvrir une nouvelle question : dans quel sens la célébration du mémorial du sacrifice du Christ peut-elle être envisagée comme une offrande de l'Eglise ? — non pas comme une œuvre propre de cette dernière, certes, mais tout de même comme autre chose qu'un simulacre. A cette question répondront les deux chapitres suivants, l'un traitant de l'eucharistie en tant que sacrifice de louange, l'autre envisageant l'eucharistie dans sa portée impétratoire.

[42] *Op. cit.*, p. 567, citant *De fide ad Petr. diacon.*, XIX, (*P.L.* 40, col. 772).

L'EUCHARISTIE, SACRIFICE

D'ACTION DE GRACES

En quoi le mémorial comporte-t-il la réalité d'un sacrifice ? La phrase suivante de du Plessis-Mornay indique la réponse à cette question : "Ce sacrifice de l'Eglise, c'est Jésus-Christ crucifié pour nos péchés, annoncé au sacrement de la cène" [1]. Le mot "annoncé" doit nous retenir : le mémorial est une annonce — efficace — pour les hommes ; une annonce aussi pour Dieu, c'est-à-dire une louange. Du Plessis cite saint Augustin : "Le sacrifice de louange me glorifiera. — Comment ? Avant la venue du Christ, la chair et le sang de ce sacrifice était promise par des victimes de ressemblance ; en la passion du Christ elle [2] a été rendue par la vérité même ; après son ascension elle est célébrée par le sacrement de sa mémoire" [3]. Le terme "célébré" est à prendre dans un sens plein : la célébration du mémorial constitue une action de grâces, une eucharistie. Suivant l'auteur du *De fide* à Pierre Diacre, du Plessis-Mornay met en parallèle les sacrifices de l'ancienne alliance, "figures de la chair qui devait être offerte et du sang qui devait être épandu" et le sacrifice de l'Eglise, "commémoration et action de grâces de la chair offerte et du sang épandu" [4]. Pour notre auteur, d'accord avec les Pères en cette matière, l'action de grâces ne vient pas accompagner la célébration de la cène, ou s'y ajouter de manière plus ou moins adventice, mais elle s'y identifie très pleinement. "Sacrifice commémoratif" et "sacrifice d'action de grâces" sont des expressions parfaitement synonymes [5]. La célébration du mémorial du sacrifice du Christ constitue notre sacrifice de louange. C'est ce qu'ailleurs du Plessis montre clairement : dans le sacrement de la cène, dit-il, nous recevons la délivrance, "étant membres de ce chef (le Christ), rameaux de ce cep, chair de sa chair, os de ses os" ; mais si la cène est sacrement, ajoute-t-il, elle est "sacrifice aussi, en ce qu'en la cène nous

[1] *Op. cit.*, p. 567.

[2] La chair, mais aussi le sang.

[3] AUGUSTIN, *Contra Faustum* XX, 21 (*P.L.* 42, col. 385), cité in PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 567.

[4] *Op. cit.*, p. 568, à propos du *De fide ad Petr. diacon.* XIX (*P.L.* 40, col. 772) ; cf. aussi M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, XXVe off., p. 427.

[5] Cf. PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 484.

rendons grâces à Dieu de cette délivrance que nous recevons de la servitude et peine de péché, en la mort de son bien-aimé" [6]. Le sujet même de notre sacrifice d'action de grâces, c'est le sacrifice du Christ et ses fruits pour nous : "les bénéfices de Dieu et principalement le bénéfice de notre rédemption par Jésus-Christ" [7].

Tout ce que nous venons de voir, dispersé chez du Plessis-Mornay et chez du Moulin, est rassemblé dans le passage suivant de Jean Claude :

"Les Pères ont considéré l'action du saint sacrement comme une reconnaissance que nous rendons à Dieu pour la rédemption qu'il a faite de nous par le sang de son Fils ; en ce sens ils l'ont encore appelée un sacrifice d'action de grâces, un sacrifice de louange. Il n'y a rien de plus ordinaire dans leurs écrits : «Quel sacrifice de louange y a-t-il, dit saint Augustin, qui soit plus sacré que celui que nous offrons dans notre action de grâces ? Et d'où pouvons-nous tirer une plus abondante matière de rendre grâces à Dieu que de la grâce qu'il nous a faite par Jésus-Christ? Or c'est ce que les fidèles font dans le sacrifice de l'Eglise». Et un peu après il dit : «que l'Eglise immole à Dieu dans le corps de Christ un sacrifice de louange» [8]. Dans la liturgie attribuée à saint Jean Chrysostome il y a une prière conçue en ces termes : «O Seigneur, Dieu tout puissant, seul saint qui reçois le sacrifice de louange de ceux qui t'invoquent de tout leur cœur, reçois notre prière, bien que nous soyons pécheurs». Et un peu après le prêtre dit : «Gardons une posture décente, tenons-nous en crainte, soyons attentifs pour offrir l'oblation en paix», et le chœur répond : «C'est ici la miséricorde qui nous donne la paix, et le sacrifice de louange». Mais il n'est pas nécessaire d'en chercher des preuves si loin, puisque ce titre a été encore conservé dans le canon de la messe : *sacrificium laudis*" [9].

Lorsqu'ils parlent du sacrifice propitiatoire, dont la cène est le mémorial, nos auteurs prennent soin de remarquer que ce mémorial n'est pas à proprement parler un vrai sacrifice, mais le sacrement de ce sacrifice. Au contraire, envisagé comme un sacrifice de reconnaissance, ce mémorial leur apparaît sans conteste et pleinement comme un vrai sacrifice de l'Eglise. "Mais à proprement parler, écrit du Moulin, la sainte cène est un sacrifice d'action de grâces ; et comme il est dit au canon de la messe : *sacrificium laudis*, «un sacrifice de louange»" [10]. Et dans ce sens-là il est possible de parler de réitération : il y a sacrifice d'action de grâces chaque fois que l'eucharistie est célébrée, encore que le contenu de ce sacrifice soit toujours le même : "savoir un sacrifice

[6] *Op. cit.*, p. 3-4 ; cf. P. du Moulin, *Bouclier de la foi*, sect. CLVII, p. 482.
[7] P. du Moulin, *op. cit.*, *ibid.*
[8] *Contra advers. leg. et prophet.*, I (*P.L.* 42, col. 624).
[9] *Op. cit.*, p. 367 s.
[10] *Bouclier de la foi*, sect. CLVII, p. 483.

réellement propitiatoire, bien que plusieurs en action de grâces de cette propitiation une fois faite pour nos péchés" [11].

Réfléchissant à l'opposition qu'il y a à première vue, entre un sacrement et un sacrifice, entre un acte où Dieu donne à l'homme et un acte où l'homme offre à Dieu, Pierre du Moulin se demande comment "prendre" et "donner" peuvent coïncider dans une même action. Et pourtant cette coïncidence est parfaite : c'est dans l'action de grâces que nous recevons la grâce de Dieu, c'est la grâce de Dieu qui motive notre louange [12]. Il y a donc comme un échange de grâce dans l'eucharistie ; plus exactement le don de Dieu suscite le sacrifice de l'Eglise. Mais si cela est vrai de la louange, cela est plus vrai encore, nous le verrons, de ce qui prolonge la louange et la concrétise : le don de soi du fidèle, de l'Eglise, à Dieu, par Jésus-Christ.

Comprise comme un sacrifice de louange, les théologiens réformés du XVIIe siècle, à la suite de Calvin [13], s'accorderont pour voir la sainte cène prophétisée dans ce passage de Malachie très fréquemment cité par les Pères et devenu l'un des textes bibliques invoqués par les catholiques du XVIe siècle pour asseoir leur doctrine de la messe : "De l'Orient à l'Occident, mon nom est grand chez les nations et en tout lieu un sacrifice d'encens est présenté à mon nom ainsi qu'une offrande pure" (1. 11). "Entre les sacrifices spirituels qui ont lieu en l'Eglise, remarque André Caille, l'eucharistie (c'est-à-dire le sacrement institué par Jésus-Christ pour être un mémorial du sacrifice expiatoire une seule fois offert par lui en la croix, et qui est néanmoins un sacrifice eucharistique ou action de grâces pour ce bénéfice reçu) a été préfigurée et prédite par le prophète Malachie" [14]. Il s'agit en effet chez Malachie, tous nos auteurs le relèvent, non pas d'un sacrifice sanglant pour les péchés, mais d'une offrande d'action de grâces ; quant à l'encens, il désigne, sous une forme imagée, les prières. La prophétie de Malachie s'accomplit dans les "sacrifices spirituels" dont parle le Nouveau Testament pour désigner la prédication de l'évangile, les prières, et toute la vie chrétienne. L'eucharistie pour sa part est le sacrifice spirituel par excellence [15]. Et même si nos œuvres et nos prières ne pouvaient être qualifiées d' "offrande pure", l'évangile et le sacrement de la cène le peuvent absolument, car, remarque du Moulin, "la pureté de l'évangile et des sacrements ne dépend pas de la pureté de ceux qui l'annoncent" [16]. C'est reconnaître de la sorte un caractère objectif à l'eucharistie, jusque dans sa portée de sacrifice d'action de grâces,

[11] PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 555.
[12] Cf. *op. cit.*, *ibid.*
[13] *Inst. chrét.*, IV, XVIII, 16.
[14] *Apologie pour le très saint sacrifice fait et parfait une seule fois en la croix par notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ*, 1601, 3e disc., p. 71.
[15] PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 511 ss.
[16] *Bouclier de la foi*, sect. CLVI, p. 475.

et c'est redire ainsi, sous une autre forme, que le Christ lui-même, dans son sacrifice rédempteur, est notre louange, de la même manière qu'il est lui-même la bonne nouvelle, l'évangile.

L'accord des réformés pour penser que le sacrifice, dans l'eucharistie, consiste essentiellement dans l'action de grâces, et leur souci de se montrer en cela dans la tradition ancienne, vont amener certains d'entre eux à souligner le rôle et l'importance de la *préface* dans les liturgies des premiers siècles. Du Plessis-Mornay cite le dialogue qui la précède traditionnellement, et divers commentaires des Pères concernant ce dialogue, notamment celui-ci, de saint Augustin : "Ce qui est dit au sacrement des fidèles, *ut sursum corda habeamus ad Dominum*, que nous élevions nos cœurs en haut au Seigneur, montre que c'est un don de Dieu, vu que le prêtre nous dit après que nous avons à lui rendre grâces ; et nous répondons qu'il est juste et raisonnable"[17]. Et si du Plessis approuve ce dialogue, il approuve aussi les préfaces, où sont indiquées "les raisons de cette action de grâces, qui se déclarent par le ministère de l'Eglise, en l'histoire abrégée de la rédemption du genre humain, ou plutôt de l'Eglise"[18]. La préface est ainsi la manière même de faire mémoire des bienfaits de Dieu, et surtout de ceux dont il nous a comblés en son Fils. Elle parle du sacrifice de ce dernier à la croix, sans faire mention d'autres sacrifices propitiatoires[19]. Parlant de celle de saint Basile, mais aussi plus largement des différentes préfaces anciennes, du Plessis-Mornay conclut : "elle mérite bien d'être lue tout du long sur le lieu"[20].

L'action de grâces n'est du reste pas épuisée par la préface. Elle accompagne aussi la communion, car, comme le remarque du Plessis-Mornay, "pendant que les sacrements se distribuaient, parce qu'il se passait un long temps, il s'y chantait plusieurs psaumes", et il cite les Ps. 23, 34, 145, 103, 42, 117. "Et n'est à oublier, conclut-il, que les psaumes ci-dessus cotés sont aujourd'hui pour la plupart les plus ordinaires ès Eglises réformées de ce royaume, pendant la célébration de la sainte cène"[21].

D'autre part, "après la distribution, écrit encore le même théologien, s'ensuit l'action de grâces, suivant ce que dit saint Augustin, «l'action de grâces conclut tout» (...) Et nommément en la liturgie qu'on dit de saint Jean Chrysostome, est pour action de grâces le cantique de Siméon, comme ès Eglises réformées"[22].

[17] *Op. cit.*, p. 61, citant AUGUSTIN, *De dono perseverant.*, XIII (*P.L.* 45, col. 1013) et divers autres lieux.
[18] *Op. cit.*, *ibid.*
[19] *Op. cit.*, p. 62.
[20] *Ibid.*
[21] *Op. cit.*, p. 69.
[22] *Op. cit.*, p. 69-70, citant AUGUSTIN, *Ad Paulinum*, *Ep.* 149, 16 (*C.S.E.L.* 44, p. 363) et Ps. DENYS, *Hierarch. ecclesiast.* III (*P.G.* 3, col. 426 s).

A vrai dire, si les réformés ont gardé l'action de grâces finale et les psaumes les plus traditionnels de la communion, on doit bien reconnaître qu'ils ont d'emblée perdu la préface. Nous aurons à revenir sur ce point. Pour le moment remarquons que, s'ils n'en ont pas vu l'importance pour eux, les théologiens réformés du XVII[e] siècle ont en tout cas saisi la place centrale de la préface dans les liturgies anciennes et aux yeux des Pères : sa place centrale et sa portée sacramentelle.

L'EUCHARISTIE, SACRIFICE D'INTERCESSION

Si le mémorial du sacrifice du Christ peut être considéré comme un authentique sacrifice de l'Eglise, c'est d'abord dans sa portée d'action de grâces. Nous venons de le voir. Dans ce sens la célébration de la cène, en tant qu'annonce de la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne, est la suprême manière d' "annoncer" la louange du Seigneur. Le sacrement du sacrifice du Christ devient ainsi, concrètement, et comme en acte, l'action de grâces de l'Eglise. Nous n'avons rien de mieux pour dire à Dieu notre reconnaissance que de reconnaître devant lui : voilà ce que le Christ a fait pour nous de ta part. Mais les théologiens réformés du XVII[e] siècle ont aussi pensé que le mémorial du sacrifice du Christ, le rappel à Dieu — et non seulement à l'Eglise — de l'œuvre du Seigneur, avaient le sens d'une intercession, tout en même temps que d'une louange.

Cet aspect de l'eucharistie s'inscrit pour nos auteurs dans un contexte qu'il faut d'abord rapidement préciser, et dont nous avons déjà rencontré la plupart des éléments. Sur le fait que les réformés s'élèvent contre l'idée d'une propitiation offerte tant soit peu réellement et proprement par l'Eglise, inutile de revenir. S'ils parlent de sacrifice propitiatoire, à propos de la cène, c'est, rappelons-le, parce que cette dernière est la figure du sacrifice du Christ. Le sacrifice eucharistique, écrit du Plessis-Mornay, "néanmoins tient en quelque sorte du propitiatoire, en tant que nous y célébrons sérieusement la mémoire de cet unique sacrifice, seul vraiment propitiatoire" [1]. Cette propitiation, la cène, qui en est le mémorial, ne se contente pas de nous la remettre devant les yeux [2], mais elle nous y donne part, d'une manière efficace. La cène porte le nom du sacrifice unique du Christ, parce qu'elle en est le sacrement et que, par conséquent, elle en transmet les effets salutaires. "Toutes les fois qu'on célèbre le mémorial de ce sacrifice, écrivait Thomas d'Aquin cité par du Plessis-Mornay, s'accomplit l'œuvre de notre rédemption". Et ce dernier d'ajouter : "Qu'y a-t-il encore

[1] *Op. cit.*, p. 4.
[2] *Ibid.*

ici que nous ne disions, même en plus forts termes : que par l'usage du sacrement nous sommes faits de plus en plus os des os et chair de la chair du Christ, qui nous est fait justice, sanctification, rédemption, vie, résurrection et gloire" [3].

Mais la célébration eucharistique, aux yeux de nos auteurs ne se borne pas à replacer l'Eglise "effectivement" [4] devant le sacrifice propitiatoire du Christ. Cette célébration, d'une certaine manière, place aussi Dieu devant ce sacrifice. Même sous son aspect très précisément propitiatoire, l'eucharistie demeure en même temps un sacrement et un sacrifice, une œuvre de Dieu et une œuvre de l'homme. Cela découle du fait que, dans son sacrifice, comme toujours depuis son incarnation, le Christ est Dieu et homme. En tant que Dieu fait homme il a accompli la justice de Dieu ; de plus, en lui, la justice et l'amour se sont pleinement rencontrés : il est pardon de Dieu dans la justice. Par ailleurs, en tant qu'Homme-Dieu il a pris sur lui les fruits inéluctables du péché, de même qu'il a offert à Dieu son Père la seule offrande pure qui pût lui plaire. Si bien que les hommes, au nom du Christ, peuvent paraître et se tenir devant le Père. Si l'on transpose ce double aspect de la croix — double, mais un en réalité — dans le domaine de la célébration eucharistique, on peut dire d'une part que cette dernière, de la part de Dieu, nous remémore l'œuvre de la croix, et nous y fait participer, et d'autre part que, de la part des hommes, de l'Eglise, elle présente et rappelle à Dieu l'œuvre unique au nom de laquelle nous pouvons attendre son pardon, et même prétendre à ce pardon. Le texte suivant de Jacques Basnage est frappant à cet égard. Même si on devait le trouver un peu insuffisant dans ce qu'il affirme de la portée sacramentelle de l'eucharistie, on ne saurait par contre le trouver faible dans ce qu'il dit du mémorial présenté à Dieu : "Dans l'eucharistie, non seulement le prêtre et le communiant se souviennent des souffrances de Jésus, que la vue du pain rompu et du vin répandu rappelle, mais on offre à Dieu ce pain et ce vin afin qu'il se souvienne des mêmes souffrances de son Fils, et que, touché par le sacrifice de la croix, il soit apaisé et il accorde la rémission des péchés. Il ne se fait point de nouveau sacrifice, mais une commémoration du sacrifice du Fils de Dieu, qui, étant représenté à son Père par les symboles du pain et du vin, l'oblige à se laisser toucher et à nous accorder les fruits du véritable sacrifice qui est celui de la croix" [5]. Ce texte ne laisse subsister aucun doute sur l'unicité du sacrifice du Christ ; non pas malgré, mais à cause de cette unicité, il présente par ailleurs l'eucharistie, sacrement de ce sacrifice, comme un mémorial non seulement de louange, mais aussi de propitiation. En disant que ce mémorial

[3] *Op. cit.*, p. 582.
[4] Cf. M. de Larroque, *Histoire de l'eucharistie*, p. 94.
[5] *Op. cit.*, p. 995.

"oblige" Dieu, Basnage — le contexte le montre — ne veut que prendre au sérieux la pleine efficace et la puissance éternelle de la mort et de la résurrection du Christ. L'Eglise n'ajoute rien à cela, et, de plus, le mémorial qu'elle présente à Dieu, c'est sur l'ordre du Christ et en son nom qu'elle le célèbre. Elle ne prétend donc pas "obliger" Dieu par elle-même, ni moins encore satisfaire en quoi que ce soit. Elle sait seulement que Dieu, parce qu'il l'a voulu, s'est obligé par le sacrifice de son Fils, ce sacrifice qu'il reçoit pour nous en mémorial.

Dans le même sens que le texte de Basnage, il faut citer ce passage où du Plessis-Mornay s'appuie sur saint Cyprien pour montrer que le sacrifice de l'Eglise n'est pas une réitération mais un mémorial. Du Plessis commence par affirmer : "Ainsi nous n'offrons pas, selon saint Cyprien, Jésus-Christ même ; mais nous offrons sa passion, nous l'offrons jà immolé en la croix ; nous commémorons sa mort, nous la représentons à Dieu en rémission de nos péchés" [6]. Il apparaît ici encore que le mémorial est en quelque sorte propitiatoire, en ce sens que l'Eglise, en vue du pardon des péchés, ne saurait faire ni plus ni moins que d'en appeler au sacrifice unique dont elle célèbre le mémorial devant Dieu. Notre auteur va ensuite citer à l'appui de son affirmation deux textes de saint Cyprien, qui présentent la cène, l'un comme le sacrement de propitiation donné par Dieu à l'Eglise, l'autre comme le sacrifice de propitiation rappelé par l'Eglise devant Dieu : double œuvre, engageant Dieu et l'homme, et qui, nous l'avons vu ci-dessus, se réalise en Jésus-Christ. Sur l'efficacité du sacrement, du Plessis cite donc ce passage, qu'il croit être de Cyprien : "Nous sommes admonestés, célébrant les sacrements, etc., que toujours la passion de notre Seigneur soit en notre mémoire et que les supplices de la mort n'étonnent pas les héritiers du Crucifié, mais que les joyeuses solennités de sa résurrection les nourrissent et refassent" [7]. Du Plessis-Mornay enchaîne : "Ce sacrement néanmoins, est justement appelé sacrifice, «parce, dit-il (Cyprien), que le sacrifice que le Fils bien-aimé a offert en la croix est si acceptable au bon plaisir du Père que l'oblation n'en est pas moins efficace aujourd'hui, en la présence du Père, que le jour propre que le sang et l'eau sortirent de son côté navré ; parce que les plaies réservées en son corps exigent toujours le prix du salut humain et requièrent le guerdon de son obéissance»" [8].

[6] *Op. cit.*, p. 539.

[7] Ce texte se lit en fait in ERNALDUS (abbé de Bonevalle, mort en 1156), *De cardinal. operibus Christi, tract. de cœna dominica* (*P.L.* 186, col. 1645 s) cité in PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 539.

[8] PH. DU PLESSIS-MORNAY, *ibid.*, qui indique, comme référence, CYPRIEN, *De baptismo Christi*, que nous n'avons pas réussi à identifier.

Dans le même sens, citons ces vers d'Ogier de Gombaud (mort après 1666) :
"Je voudrais bien t'offrir ce que ta loi commande,
Des prières, des vœux, et des fruits de ma foi,

La remarque faite ci-dessus s'impose aussi ici : nous sommes dans un contexte polémique qui s'attaque à l'idée d'une immolation réelle (dans un sens fort) et réitérée du Christ. Mais en rappelant que seule la mort du Christ est rédemptrice, du Plessis-Mornay est amené à souligner la pleine et durable efficacité de cette mort et l'entière dépendance de la cène par rapport à ce dont elle est mémorial. Par conséquent, puisque, selon Jean Chrysostome, nous offrons toujours le même sacrifice, — le même en figure (τύπως) et en sacrement [9] —, du Plessis peut conclure : "Nous représentons toujours à Dieu en propitiation de nos péchés Christ mort pour notre rédemption" [10].

Il apparaît ainsi que les auteurs cités ci-dessus, dans la mesure où l'on admet avec eux que le sacrifice de l'Eglise n'est strictement que le mémorial de celui du Christ, se permettent, à propos de ce mémorial, des expressions qui peuvent paraître audacieuses. De fait, puisque, dans ce mémorial, l'Eglise se réfère au Christ et non à elle-même ou à ses œuvres propres, il devient non seulement permis, mais aussi juste de dire que l'eucharistie est présentée à Dieu "en propitiation", en "rémission des péchés", c'est-à-dire pour qu'il se "souvienne" [11] et soit ainsi "obligé" à l'égard de son Fils et de ceux qui en appellent à son Fils.

Encore faut-il se demander ce que signifient concrètement ces manières de parler, c'est-à-dire quelle portée précise elles reconnaissent au mémorial eucharistique célébré par l'Eglise. Dira-t-on que cette célébration est proprement propitiatoire ? Non, pour nos auteurs, car l'eucharistie est la commémoration seulement du sacrifice réellement propitiatoire. Cette commémoration n'en a pas moins une portée réelle, dans la ligne de la propitiation du Christ. Rappeler le sacrifice du Christ, présenter à Dieu les espèces sacramentelles, signes du Christ et de son oblation, c'est finalement aux yeux des théologiens réformés du XVII[e] siècle, intercéder. Alignant les raisons pour lesquelles on peut appeler la cène un sacrifice, du Moulin donne comme deuxième raison celle-ci : "Item, il se peut dire qu'en la cène nous offrons Jésus-Christ à Dieu, en tant que nous prions Dieu qu'il reçoive pour nous le sacrifice de sa mort" [12]. Dans le même sens, il faut citer le passage suivant, où du Plessis-Mornay résume la doctrine du sacrifice qu'il trouve chez les théologiens de la haute scolastique dont il vient de produire des témoignages favorables à sa thèse : "Et par ainsi, au style de tous ces gens, offrir l'eucharistie ou la sainte cène à Dieu



Mais voyant que mon cœur n'est pas digne de toi,
Je fais de mon Sauveur mon éternelle offrande."
(2[e] quatrain d'un sonnet cité par A.-M. SCHMIDT, "Les poètes calvinistes français", in *La Revue réformée*, N° 4, p. 274 s).

[9] *In Epist. ad Hebr.*, XVII, 4 (*P.G.* 63, col. 131).

[10] *Op. cit.*, p. 556.

[11] Cf. aussi, à ce propos, P. JURIEU, *op. cit.*, p. 123.

[12] *Bouclier de la foi*, sect. CLVII, p. 482.

n'était autre chose que lui représenter la mort et passion de son Fils, en expiation de son Eglise et de tous les membres d'icelle, le suppliant de lui faire miséricorde en acceptant la rédemption par lui une fois faite" [13].

Supplication, donc, supplication en acte, tel est l'un des aspects du mémorial eucharistique, mais supplication assurée sur l'objet de ce mémorial. Et intercession d'autant plus assurée que, au plan du Christ lui-même, son sacrifice expiatoire se prolonge par son intercession au ciel. Invoquer Dieu en s'appuyant sur ce sacrifice, c'est être mis au bénéfice de cette intercession qui le prolonge au ciel. Le même auteur le précise, dans une page où il montre par ailleurs que le sacrifice eucharistique est le fait du "sacerdoce royal" dans son ensemble, "c'est-à-dire tous fidèles, voire pour offrir à Dieu le sacrifice même de notre Seigneur en la croix, que le chrétien représente à Dieu pour la rémission de ses péchés, que le grand Sacrificateur du Nouveau Testament applique par son intercession à tous ceux qui invoquent Dieu en foi, par le mérite du sacrifice de son Fils" [14]. L'équivalence est ici manifeste entre les expressions : offrir le sacrifice du Christ, le représenter à Dieu, invoquer Dieu par le mérite de ce sacrifice. La première de ces expressions est certes impropre en rigueur de termes : les réformés du XVIIe siècle ont assez répété que le sacrifice réel est unique et passé ; elle n'en a pas moins un sens et une portée plus profonds que ceux d'une simple image. En effet du Plessis-Mornay, dans le texte que nous venons de citer, suggère, en vertu des promesses du Christ et du prolongement de son sacrifice dans le ciel, une sorte de coïncidence entre la célébration du sacrifice du Christ dans le sacrement par l'Eglise sur la terre, et la célébration éternelle du sacrifice par le grand Prêtre de la nouvelle alliance dans le ciel. Célébrer le mémorial eucharistique ici-bas, c'est entrer très particulièrement dans l'intercession du Christ.

Compris comme une intercession, nos auteurs ont donc pensé qu'on pouvait parler avec une certaine vérité d'un sacrifice expiatoire de l'Eglise. A la fin de la section qu'il consacre à ce sujet, Pierre Jurieu, dans son *Examen de l'eucharistie de l'Eglise romaine*, écrit : "Pour conclure, je veux avertir que, comme tout roman a son fondement dans l'histoire, toute erreur a quelque fondement dans la vérité. On veut que l'Eglise chrétienne ait un sacrifice perpétuel et qui s'opère tous les jours par les mains des sacrificateurs de la nouvelle alliance pour obtenir de Dieu la rémission des péchés. Nous ne nous opposerons point à cela : c'est une vérité qui a servi de fondement à l'erreur" [15]. A l'erreur d'une doctrine selon laquelle ce sacrifice serait nouveau, propre à

[13] *Op. cit.*, p. 583.
[14] *Op. cit.*, p. 507.
[15] *Op. cit.*, p. 177.

l'Eglise, et matériel, il faut opposer la vérité : le mémorial du sacrifice unique et parfait du Christ, que comporte finalement toute prière, mais particulièrement la prière eucharistique. Prier au nom de Jésus, écrit Jurieu, c'est offrir spirituellement le Christ à Dieu [16], parce que prier au nom de Jésus, c'est renoncer à toute prétention de justice et de dignité propres, pour en appeler à l'assurance et au salut qui sont en Jésus-Christ. Ce mot de Jurieu élargit heureusement la perspective dans laquelle se placent à ce sujet nos auteurs : la position de leurs adversaires concernant la portée propitiatoire du mémorial eucharistique, a rétréci leur propre compréhension du mémorial envisagé comme une prière. Ils ont en effet mis surtout ce mémorial en rapport avec le pardon des péchés, sans voir assez qu'il concerne aussi toute l'intercession de l'Eglise.

Puisque le mémorial de la cène, célébré devant Dieu, est le résumé et la concrétisation de l'action de grâces, comme de l'intercession de l'Eglise, il faut en conclure que ces deux aspects majeurs sont très proches et même liés, dans l'eucharistie. Plus exactement, notre louange et notre intercession ont en fin de compte le même objet et la même raison d'être. Parlant du mémorial sacrificiel et sacramentel, Matthieu de Larroque précise "que l'on y rend grâces à Dieu du don qu'il nous fait, que nous le prions de nous en appliquer le mérite" [17]. Et du Plessis-Mornay écrit, du sacrement de la cène, que "nous supplions Dieu en cette action de grâces, cette eucharistie, de nous avoir agréables en ce sacrifice-là (celui que l'on commémore) une fois fait, de nous en impétrer l'efficace et le mérite" [18].

S'étonnera-t-on que la louange et l'intercession s'interpénètrent de la sorte, dans la célébration de la cène, et que le sacrifice d'eucharistie, en quoi elle consiste, soit aussi un sacrifice impétratoire ? En fait non. Cela signifie simplement que l'eucharistie comporte en même temps une plénitude et une attente de la plénitude ; elle s'ouvre sur le royaume, et en même temps elle le fait désirer et attendre. Si l'Eglise présente à Dieu les signes du sacrifice de son Fils, c'est aussi bien parce qu'elle n'a pas de meilleure action de grâces à lui offrir, que parce qu'elle n'a pas d'autre raison d'espérer et de demander la pleine réalisation, l'achèvement de l'œuvre du Christ pour notre salut. C'est dire que le Christ est en même temps la louange et l'espérance de l'Eglise, et que cette espérance et cette louange se conjoignent vraiment et intimement dans un seul sacrifice, un seul mémorial. Jusqu'au retour du Christ et à l'établissement de son royaume, le sacrifice d'action de grâces aura ainsi une portée d'intercession, — jusqu'au



[16] *Ibid.*, p. 178.
[17] *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, Ve off., p. 132
[18] *Op. cit.*, p. 556 ; cf. aussi p. 507.

jour où le passé que l'on commémore et le futur vers lequel cette commémoration nous tend, se retrouveront dans l'éternel présent du temps de Dieu.

On reproche souvent aux réformés des xvi[e] et xvii[e] siècles de n'avoir pas discerné le caractère eschatologique de l'eucharistie. Ce qui est vrai, semble-t-il. Pourtant nous pouvons trouver les germes d'une doctrine eschatologique du sacrifice eucharistique dans les quelques passages où nos auteurs mettent en rapport l'eucharistie et l'intercession qui se conjuguent dans le mémorial du sacrifice du Christ. Car c'est finalement la tension entre la louange et l'intercession qui manifeste, dans la célébration de la cène, le "déjà" et le "pas encore" de l'eschatologie chrétienne.



L'EUCHARISTIE, SACRIFICE DU PAIN ET DU VIN

Si tous les théologiens réformés du XVII[e] siècle ont admis que l'offrande des espèces faisait partie de la célébration eucharistique, il faut dire qu'ils n'ont pas toujours été très clairs et cohérents sur le sens qu'ils reconnaissaient à cette offrande. C'est bien certainement sur ce point que la polémique les embarrasse le plus, comme aussi un certain manque de coordination entre les éléments de leur doctrine du sacrifice eucharistique. Si l'on essaie de synthétiser leur enseignement positif sur cette offrande matérielle, on obtient une suite d'approximations à l'intérieur même de leur réflexion.

Nous constaterons d'abord ceci : nos auteurs sont d'accord pour discerner dans la mise à part du pain et du vin un signe de l'offrande des biens matériels. L'ample célébration de l'offertoire, telle qu'elle existait dans l'Eglise ancienne et telle que la leur révèle la lecture des liturgies primitives, les a beaucoup impressionnés. C'est dans cette amplitude qu'ils veulent considérer l'offertoire, et non dans la célébration à laquelle il s'est réduit au cours du Moyen-Age. "Est à noter premièrement, écrit du Plessis-Mornay, qu'en l'intervalle des deux services, savoir des catéchumènes et des fidèles, était le lieu des offrandes que les chrétiens présentaient de leurs fruits à Dieu en son Eglise (...)" [1]. La grande partie de ces offrandes est destinée aux pauvres, ce qui est une manière de sacrifier à Dieu. Du Plessis-Mornay citera à ce propos saint Irénée : "Suivant ce que dit Salomon, «qui a pitié du pauvre prête à usure à Dieu», car Dieu qui n'a besoin d'aucune chose, tient nos bonnes œuvres comme faites à soi-même, pour nous rendre rétribution de ses biens" [2]. Mais si Dieu est aussi honoré et servi dans les pauvres, la partie des biens apportés que l'on destine à la célébration de l'eucharistie est une offrande qui s'adresse à Dieu d'une manière plus directe, peut-on dire, en ce sens qu'on



[1] *Op. cit.*, p. 55.

[2] IRÉNÉE, *Adv. Hær.* IV, 18, 6 (*P.G.* 7, col. 1029), cité in PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 55.

met ces biens à son service pour la célébration qu'il attend de nous : "La coutume était que chaque fidèle apportât ses dons et présents sur la table, dont une partie était employée pour la sainte cène, et le reste était pour la nourriture des pauvres ; et ces présents étaient appelés sacrifices et oblations" [3].

Service des pauvres et service du sacrement, en fait double service de Dieu, telle est la première raison qui permet d'appeler "sacrifice" les biens — et particulièrement le pain et le vin — apportés par les fidèles et recueillis à l'autel. Il faut ajouter que cette offrande matérielle tournerait court, si, comme le dit Claude, "la consécration extérieure du pain et du vin dans l'action du sacrement (n'était) comme un signe ou un symbole de notre consécration intérieure" [4].

A la suite de saint Irénée, nos auteurs discernent en outre dans l'offrande du pain et du vin un acte de reconnaissance à Dieu pour les biens qu'il nous dispense. Parlant des Pères, Claude écrit : "De plus ils ont considéré la consécration religieuse du pain et du vin comme un symbole de notre gratitude envers Dieu notre Créateur et notre Conservateur, qui nous donne par l'ordre de sa providence les fruits de la terre et les choses nécessaires à la vie ; et en ce sens ils ont appelé le saint sacrement un sacrifice d'action de grâces. C'est la doctrine de saint Irénée : «Le Seigneur, dit-il, donna conseil à ses disciples d'offrir à Dieu les prémices de ses créatures, non qu'il en ait besoin mais afin qu'ils ne fussent ingrats et infructueux. Il prit le pain qui est une créature, et après avoir rendu grâces, il dit: ceci est mon corps ; et de même, ayant pris le calice, qui est du nombre de ses créatures que nous avons, il confessa que c'était son sang, et il enseigna à l'Eglise l'oblation nouvelle du Nouveau Testament, et l'Eglise l'ayant reçue des mains des apôtres offre au Dieu qui nous fournit les aliments les prémices de ses dons sous le Nouveau Testament»" [5].

Faut-il en déduire que le pain et le vin concrétisent une action de grâces pour les seuls biens naturels ? Ce n'était pas l'avis d'Irénée, mais c'est bien cela que Claude se borne à tirer ici de sa citation ; et de nombreux passages de nos auteurs semblent vouloir en rester là, tout désireux de montrer avant tout que saint Irénée parle de pain et de vin, "du sacrifice des fruits et d'autres choses inanimées, non de l'immolation réelle de notre Seigneur Jésus-Christ" [6]. Mais tout est-il dit par là ? Ne faut-il pas, après ces négations — aussi justifiées qu'elles puissent être par les circonstances — discerner tout de même un certain rapport entre

[3] P. DU MOULIN, *Bouclier de la foi*, sect. CLVII, p. 482.
[4] *Op. cit.*, *ibid.*
[5] IRÉNÉE, *Adv. Haer.* IV 17 5 (*P.G.* 7, col. 1023), cité in J. CLAUDE, *op. cit.*, p. 366 ; cf. aussi PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 55 ; M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, Ier off., p. 39 ss ; E. AUBERTIN, *op. cit.*, p. 66 et 573 ; M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 398.
[6] M. DE LARROQUE, *op. cit.*, *ibid.*, p. 43.

l' "offrande des prémices" et le mémorial du sacrifice du Christ? De fait, les théologiens réformés du XVII[e] siècle ne sont pas d'abord soucieux d'exprimer ce rapport. La pensée des Pères et des liturgies anciennes à ce propos les intéresse manifestement beaucoup moins que les arguments que l'on peut tirer des écrits anciens contre la doctrine selon laquelle l'Eglise offrirait le Christ, réellement, en propitiation. C'est ainsi courir le risque d'introduire inconsciemment chez les Pères et dans la tradition liturgique, une opposition qui ne s'y trouve pas, entre pain et corps du Christ, vin et sang du Christ. Certes nos auteurs n'ont aucune peine à multiplier les citations qui montrent que les Pères ne parlaient pas de "sacrifier le Christ". Le canon de la messe lui-même, en dépit des critiques qu'il leur semble mériter, leur apparaît s'inscrire en faux contre une telle interprétation du sacrifice. Remarquons du reste que du Moulin, par exemple, en estimant pouvoir confondre ses adversaires au moyen de leur propre liturgie [7], montre qu'il se méprend peut-être sur l'exacte doctrine de ses adversaires. Toujours est-il qu'en s'opposant à une stricte équivalence entre l'offrande des espèces et le sacrifice du Christ, nos auteurs se montrent souvent moins sensibles au non-sens auquel on aboutirait au contraire, si l'on en arrivait à limiter — ici encore strictement — l'offrande du pain et du vin à un acte de reconnaissance pour les biens matériels reçus de Dieu [8]. Ce serait en revenir à une sorte de culte au Dieu de la nature, ou tout au moins à des coutumes sacrificielles juives qui n'ont plus de place dans le culte chrétien, depuis qu'elles ont été assumées et accomplies par le sacrifice du Christ. Un tel retour en arrière n'est d'ailleurs nullement dans l'idée des réformés du XVII[e] siècle. Simplement nous nous trouvons, avec le sujet qui nous occupe présentement, au point où la controverse eucharistique met l'écran le plus épais entre eux et les Pères auxquels ils se réfèrent, — au point où la liberté leur manque le plus non seulement pour s'exprimer, mais aussi pour lire les Pères et les liturgies anciennes.

Finalement la difficulté de nos auteurs paraît être la suivante : embarrassés par les problèmes de la consécration et de la transsubstantiation, tels qu'ils se posent de leur temps, ils ont de la peine à percevoir que dans la tradition ancienne, à laquelle ils se veulent fidèles, l'offrande des espèces fait partie d'un seul et même acte qui est simultanément eucharistique et consécratoire. Car c'est dans la mesure où le Christ remplit l'offrande de l'Eglise du mystère de sa présence que cette offrande devient une eucharistie digne du Père. C'est dans la mesure où le Christ assume l'offrande

[7] *Anatomie de la messe*, II, l. IV, ch. I, p. 144.

[8] Pierre Viret, lui, avait discerné ce non-sens (*op. cit.*, p. 782), mais c'était pour déclarer sans nuance qu'il serait hors de propos d'offrir à Dieu du pain et du vin. Cet auteur n'a pas encore, à la différence de ses successeurs, le souci d'être autant que possible fidèle aux Pères et appuyé sur ces derniers dans la controverse.

de l'Eglise que cette offrande prend un sens. En dehors de l'unique sacrifice du Christ, tout sacrifice de l'Eglise — serait-ce celui d'un pain et d'un calice de vin — n'est qu'un acte de non-sens et d'orgueil. Or, si l'entreprise de nos auteurs les amène souvent à utiliser leurs sources patristiques et liturgiques d'une manière inadéquate sur ce point, en y introduisant des oppositions qui dénaturent ces sources, il s'en faut pourtant que les théologiens réformés du XVIIe siècle ne nous fournissent pas, ici ou là, les éléments d'une doctrine où l'offrande du pain et du vin s'intègre vraiment au mémorial du sacrifice du Christ dont l'Eglise fait son propre sacrifice.

Pour saisir cette doctrine, on devra partir du texte liturgique que nos auteurs citent le plus volontiers et reconnaissent très pleinement : l'oraison suivante, rapportée par saint Ambroise : *Fac nobis hanc oblationem ascriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi* [9]. Il s'agit de la prière qui introduit la partie centrale du canon, tel qu'il est célébré à Milan au IVe siècle. Donnons de ce texte la traduction de Pierre du Moulin, assez maladroite du reste dans sa littéralité : "Fais que cette oblation nous soit mise en compte, raisonnable, acceptable, qui est la figure du corps et du sang de notre Seigneur Jésus-Christ" [10].

Lorsqu'ils parlent de cette prière, certains de nos auteurs, qui savent qu'elle a passé, avec plusieurs modifications, dans l'ordinaire de la messe, sont extrêmement sensibles au fait que la phrase "car elle est la figure du corps et du sang de notre Seigneur Jésus-Christ" soit devenue "afin qu'elle (l'oblation) devienne pour nous le corps et le sang (...)" [11]. Sans nous poser la question de savoir s'il y avait lieu vraiment de critiquer ce changement, et d'y voir un glissement vers la transsubstantiation, nous déduirons de cette critique que nos auteurs tiennent fort au terme de "figure". Dira-t-on que nous sommes ici au point où la controverse sur le mode de la présence du Christ dans les espèces interfère le plus

[9] *De sacramentis*, IV, 4 (Ed. B. Botte, *Sources chrétiennes*, N° 25, Paris 1950, p. 84 s). Au XVIIe siècle, on hésitait à attribuer cette œuvre à Ambroise de Milan, ce qui est de moins en moins le cas actuellement. En outre, on reconnaît aujourd'hui, dans la liturgie que nous rapporte l'évêque de Milan, le canon romain à la fin du IVe siècle.

[10] *Anatomie de la messe*, II, l.V, ch. XXX, p. 219. A. Hamman traduit mieux : "Cette offrande, Seigneur, daigne l'agréer, la rendre spirituelle, agréable, car elle est la figure du corps et du sang de notre Seigneur Jésus-Christ" (*Prières des premiers chrétiens*, Paris 1952, p. 348).

[11] Cf. par ex. PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 62 ; P. DU MOULIN, *Anatomie de la messe*, II, l. V, ch. XXX, p. 218 ; J. DAILLÉ, *De cultibus religionis latinorum libri novem*, Genève 1671, l. IX, p. 1232 ; J. BÉDÉ DE LA GORMANDIÈRE, *op. cit.*, p. 8, 109, 119, 216. Par contre, un du Moulin notera, malgré ces réserves, que l'oraison actuelle du canon romain, en demandant à Dieu "que cette oblation soit faite le corps de Jésus-Christ" présuppose "qu'elle n'est pas encore le corps de Jésus-Christ, et que déjà elle était oblation avant la consécration" (*op. cit.*, II, ch. XXXI, p. 221). En fait c'est là chercher des précisions dans des textes qui ne s'en souciaient guère.

précisément avec la doctrine du sacrifice eucharistique ? De fait, c'est en bonne partie à cause de cette interférence que nos auteurs donnent tant d'importance au terme de "figure". Nous y reviendrons tout à l'heure. Mais il importe de remarquer qu'ils le font aussi pour d'autres raisons ; des raisons très sérieuses, et d'un fondement très sûr, qui dérivent de leur analyse des textes liturgiques anciens. L'humilité des prières d'offertoire (précédant la prière eucharistique) comme aussi des prières d'offrande intégrées au mémorial eucharistique, les frappe. Ils y voient la preuve que l'offrande présentée par l'Eglise n'est jamais confondue avec le sacrifice du Christ. Ce n'est pas le corps du Christ que l'on peut demander à Dieu de "daigner agréer" [12]. Ce ne peut être le corps du Christ que l'on souhaiterait voir accepté comme celui d'Abel, Abraham et Melchisédech [13], et porté à Dieu "par les mains de son ange" [14]. Le Christ est infiniment au-dessus d'Abel, Abraham et Melchisédech ; "Il n'a pas besoin de l'intervention des anges pour être présenté à son Père" [15]. Par ailleurs, pourrait-on sans blasphème prier pour que Dieu rende "acceptable" le sacrifice de son Fils ? [16]

On fait aussi remarquer que l'offrande, dans la finale du canon de la messe, est désignée par les mots "tous ces biens", ce qui ne peut s'entendre de la personne du Christ. Et ceci d'autant moins que ces biens sont dits par le Christ, créés, sanctifiés, bénis et donnés [17]. Ce n'est pas tout : "Le prêtre prie Dieu de recevoir son oblation par l'intercession de Jésus-Christ, ce qui montre manifestement qu'il ne prétend pas offrir Jésus-Christ par Jésus-Christ" [18]. Mais il y a plus encore : du Plessis-Mornay par exemple connaît et cite un texte du *De fide* à Pierre Diacre, où le sacrifice de la nouvelle alliance est dit s'adresser, comme ceux de l'ancienne alliance, au Fils de Dieu, le Verbe fait chair, "comme aussi au Père et au Saint-Esprit, avec lesquels il a une même divinité" [19].

Certes Pierre du Moulin en tout cas se trompe lorsqu'il fait de toutes les prières d'offrande du canon romain ancien des prières d'offertoire concernant l'ensemble des dons des fidèles. Si c'est peut-être vrai de la conclusion du canon actuel de la messe,

[12] Ph. du Plessis-Mornay, *op. cit.*, p. 100.

[13] Ph. du Plessis-Mornay, *op. cit.*, p. 62 ; P. du Moulin, *Anatomie de la messe*, II, l. V, ch. i, p. 143 ; ch. xxxv, p. 236 ; M. le Faucheur, *op. cit.*, p. 376 ; J. Bédé de la Gormandière, *op. cit.*, p. 170.

[14] Ph. du Plessis-Mornay, *op. cit.*, p. 100 ; P. du Moulin, *op. cit.*, *ibid.*, p. 237 ; J. Bédé de la Gormandière, *op. cit.*, p. 172.

[15] P. du Moulin, *Bouclier de la foi*, sect. CLVIII, p. 488.

[16] Ph. du Plessis-Mornay, *op. cit.*, p. 101 ; P. du Moulin, *Anatomie de la messe*, *ibid.*, p. 236 ; M. le Faucheur, *op. cit.*, p. 376 s.

[17] Cf. P. du Moulin, *Bouclier de la foi*, *ibid.* ; *Anatomie de la messe*, II, l. V, ch. xxxviii, p. 256.

[18] Ph. du Plessis-Mornay, *op. cit.*, p. 101 ; P. du Moulin, *Anatomie de la messe*, II, l. IV, ch. iii, p. 121 ; *Bouclier de la foi*, *ibid.*

[19] Ph. du Plessis-Mornay, *op. cit.*, p. 567, citant *De fide ad Petr. diacon.*, ch. xix (*P.L.* 40, col. 772) ; cf. aussi M. de Larroque, *Réponse à un livre intitulé "L'Office du saint sacrement"*, XXVe off., p. 427.

ce ne l'est pas des paroles qui accompagnent, dans les liturgies anciennes, la présentation à Dieu du pain et du calice de communion. Mais il est de fait que cette présentation, cette offrande de mémorial, partie essentielle de toutes les liturgies traditionnelles, garde toujours le ton d'humilité qui a frappé nos auteurs : c'est une grâce que Dieu fait à son Eglise d'accepter cette offrande. En outre, cette dernière, sans se composer de n'importe quel pain, ni de n'importe quel calice — l'adjectif "saint" et des expressions comme "pain de la vie éternelle", "calice du salut éternel" sont venues peu à peu le préciser — n'y est jamais appelée proprement : corps et sang du Christ. Cela ne dénote pas un manque quelconque de réalisme sacramentel chez les chrétiens des premiers siècles, mais simplement l'idée que, dans les espèces dont le Christ fait son corps et son sang, l'Eglise discerne toujours la pauvreté de son offrande propre. Seul le mystère par lequel le Christ assume le pain et le vin, donne un sens à l'offrande de l'Eglise. Mais de ce mystère, l'Eglise n'a pas à se prévaloir ; elle ne peut que s'en émerveiller, dans l'humilité et l'action de grâces.

Ceci reste vrai indépendamment du moment où l'on veut fixer de préférence la consécration : dans les paroles d'institution qui précèdent, ou dans l'épiclèse qui suit [20]. En parlant de "figure" les théologiens réformés du XVII[e] siècle s'estiment donc — et de plein droit semble-t-il — fidèles à la tradition liturgique de l'Eglise, où le sacrifice de cette dernière ne se confond pas avec celui du Christ qu'elle commémore, et où les éléments du sacrement, mis à part pour Dieu, ne se confondent pas avec la présence personnelle dont le Christ charge ces éléments. Cette confusion, nos auteurs estiment — et ils multiplient les citations à ce sujet — que les Pères ont tenu à s'en garder, en parlant très souvent de "pain" et de "vin" à propos des espèces consacrées et présentées à Dieu [21].

Mais il ne suffit pas de se garder de la confusion en ce domaine, il faut tout autant insister sur le fait que, dans le sacrement eucharistique, on ne saurait juxtaposer ni séparer les signes sacramentels et la réalité dont le Christ les remplit. Oublier ceci aboutirait, à la limite, au non-sens que nous avons relevé ci-dessus : la présentation d'un pain et d'un calice, comme la simple offrande des prémices des biens matériels au Créateur. Lorsque

[20] Dans le Canon romain, au moment de l'*Unde et memores*, les espèces sont déjà considérées comme corps et sang du Christ. Le fait qu'on les nomme — prises sur les dons que Dieu nous a faits — "saint pain de la vie éternelle et calice du salut éternel", nous semble lier sans confondre ce qui est de l'Eglise : le pain et le vin reçus de Dieu et mis à sa disposition, et d'autre part ce qui est de Dieu : le corps et le sang du Christ. La prière *Supplices te* qui suit presqu'immédiatement, et dans laquelle on a pu reconnaître un correspondant de l'épiclèse orientale, semble éviter de confondre ce qui est de l'Eglise et ce qui est du Christ : en offrant le pain et le calice consacrés, l'Eglise attend de Dieu qu'il transfigure cette offrande matérielle pour en faire des éléments du ciel.

[21] Cf. M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 85, 112 ; M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 201 ; etc.

les théologiens réformés du XVIIe siècle empruntent cette idée de prémices à saint Irénée, ils ne prennent pas assez garde au fait que ce dernier, parlant des prémices "sous le Nouveau Testament" [22] et de "l'oblation nouvelle du Nouveau Testament", reçue des mains du Christ à travers les apôtres, n'a pas en vue des biens matériels, mais les signes sacramentels du corps et du sang du Christ, les signes du sacrifice de la nouvelle alliance.

On ne se trompera pas en pensant que nos auteurs insistent plus sur le danger de confondre les signes et la réalité signifiée, que sur le danger de dissocier et de séparer en ce domaine : ils s'expriment en controversistes [23]. On pourra par ailleurs, connaissant certaines faiblesses de leur expression (sinon de leur doctrine) concernant la présence du Christ dans les éléments eucharistiques, trouver un peu suspect leur attachement si marqué au terme de "figure". Il n'empêche que ce terme, qui leur est fourni par la tradition [24] exprime à leur sens un rapport précis et réel entre ce qu'offre l'Eglise et ce que représente cette offrande, de par la puissance du Christ.

Si l'on en restait à la tendance, propre surtout à Pierre du Moulin, de considérer toutes les prières de l'offrande dans la perspective de l'offertoire et comme une préparation seulement à la prière eucharistique, on pourrait alors conclure que, pour les théologiens réformés du XVIIe siècle, l'offrande matérielle de l'Eglise est "figure" dans le sens qu'elle constitue une mise à part en vue de la consécration de ces espèces au sacrement du corps et du sang du Christ. Dans ce cas, le rapport entre la figure et ce qu'elle figure serait assez lâche : l'offrande se limiterait en tout et pour tout à du simple pain et du simple vin, dont la seule particularité serait d'être destinés à recevoir ensuite un autre sens. Mais en prêtant cette doctrine-ci à nos auteurs, on se méprendrait fort sur le sens infiniment plus plein qu'en général ils reconnaissent au terme de "figure", et sur le rapport beaucoup plus étroit — et traditionnel — qu'ils perçoivent entre l'offrande et la consécration. Commençons donc par voir brièvement comment ils comprennent la consécration, pour saisir ensuite comment, à leurs yeux, l'offrande des espèces s'articule avec elle.

En ce qui concerne le moment où se situe et la manière dont se réalise la consécration, les réformés ont réagi contre une conception trop juridique et formelle à leurs yeux, liant la consé-

[22] Cf. J. CLAUDE, *op. cit.*, p. 366.

[23] Notons cependant cette mise en garde très importante de Larroque : "Il faut bien prendre garde de ne séparer ce que Dieu a joint, je veux dire la nature et la matière des symboles, de leur efficacité et de leur vertu, dans le légitime usage ; car alors ces choses sont inséparables, bien qu'elles soient différentes les unes des autres, puisqu'autre est la nature du pain et du vin, et autre la grâce et la vertu que la consécration ajoute à la nature" (*Histoire de l'eucharistie*, préface non paginée).

[24] On le trouve dans l'anaphore de l'*Eucologe de Sérapion*, avant de le lire chez saint Ambroise.

cration à certains mots et tendant à donner à la prononciation de ceux-ci une vertu presque intrinsèque [25]. Qu'enseignait à nos auteurs, sur ce point, leur connaissance des liturgies anciennes ? Tout d'abord que les paroles d'institution prononcées par le Christ et rapportées par le Nouveau Testament — ces paroles précises auxquelles la scolastique occidentale a lié la consécration, — ne se trouvent pas toujours, ni surtout en une formulation identique, dans toutes les liturgies ; par ailleurs les chrétiens orientaux ne reconnaissent pas à ces paroles la même valeur que ne le font les latins : "De la consécration ou bénédiction, remarque Philippe du Plessis-Mornay, elle n'était point attribuée à la prononciation de certains mots prononcés par le prêtre, moins à un nombre précis d'iceux, mais à la seule institution du Seigneur, une fois faite, et à sa perpétuelle efficace (...) Appert en ce que les docteurs anciens ne l'ont jamais enseigné, en ce que divers ont usé de diverses paroles, en ce qu'en diverses liturgies elles sont diverses, en ce aussi que les Pères latins ne faisaient point de doute que les Grecs, comme ils parlent, ne consacrassent ; et toutefois les Grecs n'estimaient point leur consécration accomplie qu'après la prière qui suit l'institution de la sainte cène" [26]. Du Plessis continue donc selon la tradition occidentale, de lier la consécration des espèces à l'institution de la cène par le Christ, mais en s'attachant non tellement aux termes de cette institution, qu'à l'intention du Christ dans la première sainte cène, et à son ordre de faire ceci en mémoire de lui. De son côté, Aubertin précise que les paroles de Jésus lors de l'institution de l'eucharistie, paroles reprises par l'Eglise dans sa célébration, ne sont pas "proprement et formellement opératives de la consécration des signes" ; mais "elles contiennent la promesse de notre Seigneur touchant leur sanctification". Ces paroles sont "comme si notre Seigneur avait dit que toutes et quantes fois que nous rendons grâces à Dieu sur le pain, comme il a fait, et selon la même institution, ce pain-là nous fera son corps" [27]. Ainsi donc, le récit de l'institution a sa place dans la célébration, non tellement pour "opérer" la consécration, que pour la fonder sur un ordre du Christ, qui est en fait une promesse.

[25] Le Faucheur s'oppose à Bellarmin, lorsque ce dernier, pour distinguer baptême et eucharistie, avance que, dans le premier de ces sacrements, les paroles sacramentelles s'adressent au baptisé, alors que dans le second de ces sacrements, elles sont prononcées sur le pain et le vin (cf. BELLARMIN, *De euchar.* l. III, ch. IV). "Les paroles par lesquelles elle (l'eucharistie) se fait, rétorque le Faucheur, ne s'adressent pas au pain, mais au communiant, Jésus-Christ ayant dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps rompu pour vous, faites ceci en mémoire de moi ». Il est vrai que le prêtre en la messe les dit au pain, mais c'est contre l'institution de notre Seigneur, et contre la pratique de toutes les autres Eglises du monde" (*op. cit.*, p. 312). Bellarmin parlait de paroles prononcées "sur" le pain ; le Faucheur le sait, mais il reproche au prêtre romain de les dire en fait "au pain". C'est à l'accent exclusif porté par la scolastique occidentale sur le *Hoc est meum corpus* qu'il s'en prend.

[26] *Op. cit.*, p. 63.

[27] *Op. cit.*, p. 25.

Dans la pratique, le récit de l'institution est devenu l'un des éléments essentiels —sinon unique— de la célébration liturgique réformée. Mais l'étude historique des textes anciens révèle à nos auteurs que le récit de l'institution, pour les chrétiens des premiers siècles, s'intègre lui-même, de plus ou moins près, et même primitivement d'assez loin quelquefois, à toute une célébration eucharistique, considérée dans son ensemble comme consécratoire. Ce n'étaient pas tellement certaines paroles du Seigneur que l'on répétait, c'était plutôt la pâque chrétienne que l'on célébrait, comme il l'avait instituée. Or, à propos de la première cène, Daniel Chamier note que le Christ n'a pas consacré par les mots de l'institution, mais "par l'action" [28]. De son côté, traitant de la tradition ancienne, du Plessis-Mornay écrit : "Partout où il est parlé de l'action du ministre, il est dit qu'il prononce des actions de grâces, à l'imitation de notre Seigneur, duquel nous lisons : εὐχαριστήσας, εὐλογήσας ἔκλασε, qu'il rompit le pain après avoir rendu grâces, après l'avoir béni, ce que les évangélistes ont pris pour un. Et conséquemment le pain et le vin y sont appelés τὰ εὐχαριστηθέντα, les choses bénites par l'action de grâces" [29].

Bien que les récits de l'institution de la cène soient à peine allusifs, concernant l'action de grâces de Jésus, nos auteurs, à l'occasion, savent donc bien donner son poids et reconnaître son ampleur au fait que Jésus a rendu grâces [30]. Et un le Faucheur sait même rattacher l'action de grâces de l'Eglise, comme celle du Christ, à la bénédiction des repas chez les Juifs : "Les actions de grâces des Juifs, en leurs repas tant communs que sacrés, s'appellent «bénédictions», pour ce qu'elles étaient conçues en termes de bénédiction : «Béni sois-tu, Roi du monde, qui crées le fruit de la vigne ; béni sois-tu, notre Seigneur, qui fais croître le pain de la terre ; bénissons celui qui nous nourrit de son bien, et de la bonté duquel nous vivons». Et ne faut point douter que Jésus-Christ, prenant ce pain et cette coupe, pour les distribuer aux apôtres, n'ait usé de ces mots :«Béni sois-tu», en parlant à son Père (...)"[31]. Bédé de la Gormandière insistait même sur le fait que Jésus, d'après les récits évangéliques, a d'abord prié et rendu grâces, sanctifiant ainsi et consacrant les espèces ; et qu'alors seulement il a dit : "Ceci est mon corps..." [32].

Reconnaître à l'action de grâces cette portée de bénédiction et donc de consécration, c'était du même coup reconnaître à la préface une valeur consécratoire. De fait, du Plessis-Mornay avait remarqué que primitivement le récit de l'institution s'inscrivait souvent dans la préface elle-même. Et Jacques Basnage notait que,

[28] *Panstratiæ catholicæ*, Genève 1626, IV, l. VI, ch. VI, § 7, p. 321.
[29] *Op. cit.*, p. 33.
[30] Cf. encore M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 1, 74 ; J. DAILLÉ, *op. cit.*, p. 349 ; etc.
[31] *Op. cit.*, p. 94.
[32] *Op. cit.*, p. 136.

pour les Pères, l'action de grâces qui contenait l'énumération des bienfaits de Dieu — c'est la définition même de la préface —, faisait l'oblation et la consécration [33]. Enfin, le Faucheur précise que l'objet de la bénédiction, c'est Dieu, et que, par l'action de grâces rendue à Dieu pour la nourriture, cette dernière est "bénite" et "sanctifiée" [34].

En doctrine donc, sinon malheureusement en pratique, nos auteurs ont su discerner l'équivalence entre bénédiction et action de grâces, et par conséquent la portée consécratoire de l'eucharistie [35]. Et ils savent aussi que l'eucharistie comprend l'invocation du Saint-Esprit, par la vertu de qui nos paroles deviennent efficaces [36]. S'ils sont d'accord de dire, comme le fait Basnage, que consacrer, sanctifier, c'est offrir quelque chose à Dieu [37], ils ne négligent pas pour autant, nous le savons, l'importance, au sein de la prière, du récit de l'institution. Finalement, leur doctrine rejoint fidèlement et profondément celle des Pères, pour lesquels tous les éléments de la célébration, de la préface à la conclusion, avaient d'une manière ou d'une autre une portée consécratoire [38]. Vision des choses qui respecte le mystère, et que résume bien le passage suivant de du Plessis-Mornay : "Consacrer, en leur langage (celui de l'Eglise ancienne), c'est sanctifier, c'est bénir, c'est changer une chose d'un usage commun en un sacré, d'un profane en un saint. Ce qui se fait par la parole, c'est-à-dire par l'institution du Seigneur qui lui donne efficace (...) «Non un son qui passe, mais une vertu permanente», c'est-à-dire l'opération de l'Esprit de Dieu" [39].

On remarquera que, tout en résumant ce qui précède, cette citation nous fait avancer d'un pas, en introduisant dans notre réflexion l'idée de changement. Un changement que du Plessis-Mornay vient de caractériser comme le passage d'un usage commun et profane à un usage saint et sacré [40]. Nous avons ainsi à nous demander maintenant en quoi consiste, aux yeux de nos auteurs, la consécration. A ce propos, les théologiens réformés du XVIIe siècle aiment à citer ce passage de saint Irénée : "Nous

[33] *Op. cit.*, p. 823.
[34] *Op. cit.*, p. 93 s.
[35] "action de grâces, bénédiction, consécration, sont la même chose", écrivait Chamier (*op. cit.*, *ibid.*), résumant par là l'un des grands thèmes des réformés dans la controverse eucharistique au XVIIe siècle.
[36] Cf. par ex. J. Basnage, *op. cit.*, p. 823 s.
[37] *Op. cit.*, p. 822.
[38] Cf. entre autres E. Aubertin, *op. cit.*, p. 22 ; M. de Larroque, *Histoire de l'eucharistie*, p. 77 ss.
[39] *Op. cit.*, p. 987, citant Augustin, *In Johan.*, 80 (*P.L.* 35, col. 1840) ; cf. aussi J. Claude, *op. cit.*, p. 365 ; J. Daillé, *op. cit.*, p. 349.
[40] Cf. là-dessus M. le Faucheur, *op. cit.*, p. 109 : pour les Pères "le terme de consacrer ne signifie autre chose que l'emploi et application d'une chose à un usage religieux et divin". Et M. de Larroque, *Histoire de l'eucharistie*, p. 4 : "Il faut que la bénédiction et la consécration leur donne (au pain et au vin) cette qualité (de sacrement), et les revêtent de cette dignité qu'ils ne peuvent avoir naturellement".

offrons à Dieu les choses qui sont siennes, prêchant convenablement la communication et l'union de la chair et de l'esprit, parce que, comme le pain qui est de la terre, recevant l'invocation de Dieu, n'est plus pain commun, mais une eucharistie, qui consiste de deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste..." [41]. Faisant allusion à ce passage, Bédé de la Gormandière a cette expression heureuse : "Avant la consécration ce n'est que simple pain et vin, et après icelle ce n'est plus pain ; et toutefois le sacrement doit avoir deux parties : à savoir le sacrement et la chose du sacrement : le pain du Seigneur et le pain qui est le Seigneur" [42]. Manière remarquable de dire que la consécration ne modifie pas l'être en soi du pain, mais son être par rapport au Christ : en tant que signe, tout d'abord, le pain est devenu "pain du Seigneur", pain donné par le Seigneur ; et quant à la réalité signifiée, le pain est devenu sacramentellement le corps du Christ, "le Seigneur". A ce double titre, Bédé peut dire qu'après la consécration ce n'est plus "du" pain.

Voyons maintenant quelle réflexion éveille chez un Larroque ce texte de saint Irénée : la chose terrestre, dit Larroque, est la substance du pain et du vin — par substance, entendons : le fait même d'être proprement du pain et du vin ; et il ajoute : "et nous ne ferons pas difficulté d'entendre par «la chose céleste» le corps de Jésus-Christ" [43]. Mais à ce point-là de son affirmation, il esquisse une volte-face qui nous montre que nos auteurs, d'une manière générale, sont très à l'aise et très fermes lorsqu'il est question d'exprimer la réalité des fruits, des effets de la communion, mais beaucoup moins à l'aise devant le problème du mode de la présence du Christ dans le sacrement. Plutôt que de dire : la chose céleste du sacrement est le corps du Christ — ce qu'il admet cependant —, Larroque pense qu'il vaudrait peut-être mieux entendre par la chose céleste "la vertu et l'efficace de l'Esprit de Dieu imprimée dans les symboles eucharistiques par la force de leur institution" [44]. Dans le même sens, du Plessis-Mornay, plutôt que de parler de la communion au Christ, par les espèces eucharistiques, préfère parler de la communion "aux bénéfices qui résultent à tout le genre humain de ses souffrances" [45].

En face d'une doctrine de l'eucharistie qui tend à absorber l'élément terrestre dans l'élément céleste, nos auteurs risquent sans cesse de disjoindre ces deux éléments et d'éluder la tension dans laquelle ces derniers se trouvent l'un par rapport à l'autre ; d'éluder cette tension d'une part en parlant de "figure" et de

[41] *Adv. Hær.* IV, 18, 5 (*P.G.* 7, col. 1028), trad. de PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 534. Cf. aussi M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, Ier off., p. 47 s ; M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 44 ss.
[42] *Op. cit.*, p 28.
[43] *Op. cit.*, *ibid.*, p. 52.
[44] *Ibid.*
[45] *Op. cit.*, p. 952.

"symbole", dans un sens statique, à propos de la réalité terrestre du sacrement, et d'autre part, à propos de sa réalité surnaturelle, en mettant l'accent sur l'efficace salutaire du sacrement plus que sur la présence du Christ en lui [46].

A cet égard, les termes controversés importent moins — tout dépend finalement du sens qu'on leur prête — qu'une certaine tendance des réformés du XVIe et du XVIIe siècle à parler souvent de l'action du sacrement comme d'une sorte de concommitance : au moment où, sur un plan visible et matériel, le fidèle recevrait le sacrement, il lui serait aussi donné, sur un plan invisible et spirituel, de communier au corps et au sang du Christ. Dans la crainte d'aboutir à l'affirmation que l'on mange matériellement le Christ, on risque ainsi de perdre de vue le rôle réellement instrumental du sacrement, dans la communion eucharistique. En parlant d'un changement d'usage, nos auteurs ne viseraient-ils que cette concommitance assez lâche, où la rencontre du signe matériel et de son sens spirituel ne sont pas saisis d'abord au plan du sacrement lui-même, mais seulement au plan du fidèle qui le reçoit ? On pourrait le craindre quelquefois, si certains passages de nos auteurs ne venaient carrément s'inscrire en faux contre une telle interprétation, et donner nettement aux espèces eucharistiques une portée de cause instrumentale dans la communion du fidèle au corps et au sang du Christ.

En affectant l'usage des espèces, la consécration opère-t-elle un changement concernant les espèces elles-mêmes ? Les théologiens réformés du XVIIe siècle le soutiennent. Et pour expliquer que ce changement est réel, sans pour autant porter sur l'être en soi du pain et du vin, ils comparent ce changement à celui qui se réalise, lors du baptême, dans un baptisé. Cette analogie leur est fournie par saint Ambroise, que le Faucheur par exemple, cite en ces termes : "Ce n'était pas le corps du Christ avant la consécration ; mais après la consécration, je te dis que maintenant c'est le corps du Christ (...) Toi-même, tu étais, mais tu étais une vieille créature ; depuis que tu as été consacré, tu es devenu une nouvelle créature" [47]. A ce texte, la phrase suivante de Larroque

[46] Dans la même perspective on notera une tendance à un spiritualisme équivoque dans la fréquente recommandation de du Plessis-Mornay de ne pas s'arrêter aux éléments (*op. cit.*, p. 951, par ex.), et d' "élever notre esprit des choses extérieures aux intérieures, de l'écorce à la moëlle, de la terre au ciel" (*op. cit.*, p. 960). Plus suspecte encore d'une sorte de nestorianisme sacramentel, cette exhortation de la liturgie réformée ancienne, in *La forme des prières ecclésiastiques*, au chapitre sur "la manière de célébrer la cène" : "Pour ce faire (à savoir pour pouvoir recevoir les dons du Christ), élevons nos esprits et nos cœurs en haut, où est Jésus-Christ en la gloire de son Père, et d'où nous l'attendons en notre rédemption. Et ne nous amusons point à ces éléments terriens et corruptibles que nous voyons à l'œil et touchons à la main, pour le chercher là, comme s'il était enclos au pain et au vin (...) Contentons-nous d'avoir le pain et le vin pour signes et témoignages, cherchant spirituellement la vérité où la Parole de Dieu promet que nous la trouverons".

[47] AMBROISE, *De sacram.*, IV, 4 (Ed. B. BOTTE, p. 83), cité in M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 107 ; cf. aussi J. MESTREZAT, *De la communion à Jésus-Christ au*

peut servir de commentaire : "Comme le baptisé ne passe au corps du Christ que mystiquement et moralement, de même le pain ne passe en la nature de son corps que sacramentellement et virtuellement" [48]. Changement donc, mais qui s'inscrit dans une nature créée par Dieu sans la disqualifier. C'est dans ce sens que nos auteurs parlent d'un changement d'usage, et non seulement d'usage, mais aussi d'effet et de vertu, à propos du pain et du vin. "Consécration d'autant plus sainte, efficacieuse et divine, écrit le Faucheur, que Dieu l'accompagne d'une vertu et bénédiction spéciale, ne permettant point que les sacrements soient vains et sans effet aux croyants (...)". D'Origène il cite alors cette phrase : "Un pain qui, par la prière, est fait un corps saint" [49]. Et il ajoute un peu plus loin : "Le pain et le vin de la cène sont dits «être changés par la consécration», en tant qu'encore qu'ils persévèrent en leur première substance et nature, néanmoins ils sont employés non à leur usage ordinaire et naturel, c'est-à-dire à nourrir le corps, mais à un usage sacré et supernaturel, qui est de nous signifier et exhiber, en qualité de sacrement, le corps et et le sang de notre Seigneur, qui doit nourrir notre âme" [50]. Plus trace ici de cette concommitance dont nous avons parlé. La grâce de Dieu nous atteint vraiment à travers les espèces eucharistiques. Citons à ce propos le même auteur : "Et quand ce pain et ce vin sont employés selon l'institution de notre Seigneur à ces effets divins et admirables, ce n'est pas une chose «rationnelle» tant seulement, mais «très véritable et réelle», encore qu'il n'y ait point en eux de changement de substance, ni de nouvelles qualités résidentes, mais seulement un changement d'usage et d'effets" [51].

Va-t-on essayer de caractériser ce changement qu'on se refuse à nommer "transsubstantiation" ? On peut alors parler de "transélémentation", selon le sens du verbe grec μεταστοιχειῶ, que les Pères grecs utilisent pour rendre compte des effets du baptême : le passage de l'homme à Christ, du vieil homme à l'homme nouveau, et la résurrection, "transélémentation à incorruption" [52].

Une fois précisé que le changement n'affecte pas l'être en soi des espèces, on peut dire que ces dernières, par la consécration, deviennent corps et sang du Christ. Comme l'écrit par exemple André Caille : "Nous croyons et confessons qu'au saint sacrement de la cène ou eucharistie nous y recevons vraiment le corps et le

sacrement de l'eucharistie, Sedan 1624, p. 243 ss ; M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 421 ; etc.

[48] *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, XXVIe off., p. 448.

[49] *Contra Celsum*, VIII.

[50] *Op. cit.*, p. 109 s.

[51] *Op. cit.*, p. 150.

[52] M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 123 s et 727 s. Il relève cet emploi du terme de "transélémenter" à propos des espèces eucharistiques chez THÉOPHYLACTE DE BULGARIE, *In Marc* 14 (*P.G.* 123, col. 652), et il sait que cette expression ne satisfait guère un Suarès, par exemple (*In 3 Thomas*, disp. 50, s. 1).

sang de notre Seigneur Jésus-Christ" [53]. Et le Faucheur précise : "Nous avouons que le pain est changé au corps du Christ et le vin en son sang en tant qu'ils en sont faits les sacrements et anti-types, et qu'ils les nous représentent et les nous exhibent ; qui est un changement de condition, de sanctification et d'usage" [54]. Changement non seulement d'usage, donc, mais aussi de sanctification, c'est-à-dire de "vertu" [55]. Les espèces se mettent à contenir le mystère de la nouvelle signification qu'elles reçoivent par la consécration [56]. C'est préciser ainsi que Dieu n'agit pas seulement à l'occasion de la consécration des espèces, mais vraiment en elles et par elles : il les revêt d'une vertu et d'une "efficace" réelles, en raison desquelles, comme le note Larroque, "les Pères appellent l'eucharistie le corps et le sang de Jésus-Christ, disant que le pain et le vin passent en son corps, qu'ils se changent, qu'ils sont transélémentés en son corps et en son sang". Et le même auteur cite Gélase : "Les sacrements du corps et du sang de Jésus-Christ sont une chose divine ; par eux nous sommes faits participants de la nature divine" [57]. Telle est la vertu des espèces consacrées : vertu spirituelle, mais d'autant plus réelle. Ce qu'exprime encore une formule comme celle-ci : les éléments consacrés sont symboles "significatifs, exhibitifs et communicatifs du corps de Jésus-Christ rompu et de son sang répandu" [58].

Pour rendre compte d'un changement réel, mais qui ne consiste pas dans le remplacement d'une matière par une autre, les théologiens réformés du XVIIe siècle recourent volontiers à une formule qu'ils lisent chez Théodoret : la grâce ne supprime pas la nature propre des espèces, mais s'y ajoute [59]. Et soudain, dans cette perspective bien précise, il se trouve que certains de nos auteurs, à tel moment de leur réflexion sur ce miracle [60], en

[53] *Op. cit.*, 3e disc., p. 168.
[54] *Op. cit.*, p. 129.
[55] Cf. E. AUBERTIN, *op. cit.*, p. 98 ; M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, 1er off., p. 49 ; *Histoire de l'eucharistie*, p. 229 ; etc.
[56] Cf. M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 260.
[57] M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 225, citant GÉLASE, *De duabus naturis Christi* (Ed. moderne par E. SCHWARTZ, *Publizitische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, Munich 1934 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaft. Neue Folge. Heft 10), p. 94.
[58] M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, V^e^ off., p. 127 ; cf. aussi *Histoire de l'eucharistie*, p. 233, où le sacrement est dit vivifier, sanctifier, comuniquer ce qu'il signifie.
[59] THÉODORET, *Eranistes*, I (*P.G.* 63, col. 37 ss). Cf. J. MESTREZAT, *op. cit.*, p. 401 ; E. AUBERTIN, *op. cit.*, p. 255 ; M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé "L'Office du saint sacrement"*, Ier off., p. 53, XXVe off., p. 432 ; *Histoire de l'eucharistie*, p. 209 ; etc.
[60] On peut parler de miracle, note Larroque, mais dans le même sens qu'au baptême, où un homme change non de substance, mais de qualité (*Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, XXVe off., p. 417 s). Les Pères parlent bien du miracle de l'eucharistie, précise le Faucheur, mais en prenant ce mot "pour tout effet où la vertu de Dieu apparait excellemment". Par contre nos auteurs refusent de voir dans l'eucharistie un miracle au sens d'une action extraordinaire : l'effet du sacrement est ordinaire. Et quant à la consécration, elle n'a pas le caractère d'un effet sensible et manifeste de la puissance

parlent de façon inattendue. A la suite de Gélase, Larroque par exemple accepte dans un certain sens d'envisager un changement de substance : "Le pain et le vin, écrit Gélase, passent en une substance divine", mais par ailleurs Gélase précise que pour autant les espèces "ne perdent point leur nature ni leur substance" [61]. Ceci est vrai "en quelque manière", explique Larroque, eu égard aux nouvelles qualités du pain et du vin [62]. Si l'expression donc est inattendue, ce qu'elle recouvre, pour Larroque, n'a rien que de très consonnant avec toute sa doctrine. Mais nous voyons chez lui la possibilité, à cause de sa lecture des Pères, de sortir quelquefois d'un combat de mots où s'enlise sans cesse la discussion.

Dans le même sens, certains de nos auteurs savent que le terme de "nature" tout comme celui de "substance", a pu revêtir des significations diverses. A la suite de saint Césaire, Larroque peut parler de la consécration comme d'un passage du pain et du vin "en la nature du corps du Christ", car, explique notre auteur, Césaire "veut dire simplement qu'ils passent en la qualité et en la vertu du corps du Seigneur" [63]. Quant à Michel le Faucheur, il explique que l'on puisse parler d'un "changement de nature", du fait que chez les Pères "nature" "ne signifie pas toujours «substance», mais se prend souvent pour la qualité, pour la condition, pour l'usage ou pour les effets", et il cite à l'appui de son dire une quantité de passages patristiques [64].

Enfin il faut remarquer que, pour les théologiens réformés du XVIIe siècle, le pain tout particulièrement est "en quelque manière" le corps du Christ non seulement de par la relation très étroite dans laquelle il entre avec "le propre corps de notre Seigneur", mais aussi parce qu'il devient signe du "corps mystique" du Christ, l'Eglise [65]. Le Faucheur cite saint Cyprien à ce sujet : "Par ce sacrement il est montré que notre peuple est uni, à savoir que, comme plusieurs grains, assemblés en un, et moulus et mêlés ensemble, font un seul pain, ainsi nous sachions qu'en Christ, qui est le pain céleste, il y a un seul corps auquel notre nombre est conjoint et uni" [66].

Sur ce sujet, Larroque cite Haymon d'Alberstat (mort en 813) : "La chair que Jésus-Christ a prise, et le pain de l'eucharistie,

de Dieu : le sens du sacrement, et même sa puissance, demeurent cachés, sinon aux yeux de la foi (*Op. cit.*, p. 362 ; cf. aussi J. CLAUDE, *op. cit.*, IIe partie, tout le chapitre III).

[61] *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, XXVIe off., p. 434, citant GÉLASE, *De duabus naturis Christi, ibid.*

[62] *Histoire de l'eucharistie*, p. 212.

[63] *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, *ibid.*, appuyé, à ce que prétend l'auteur, sur CÉSAIRE, *Adv. Demetrium*, écrit que nous n'avons pas pu identifier.

[64] *Op. cit.*, p. 150 ; cf. aussi M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 431.

[65] Cf. M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 189.

[66] CYPRIEN, *Ep.* 63, 13 (*C.S.E.L.* 3 / 2, p. 712), cité in M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 257.

et toute l'Eglise ne font pas trois corps de Christ, mais un seul" ; c'est-à-dire — et ici Larroque résume la pensée d'Haymon — "que le pain du sacrement et l'Eglise sont nommés corps de Jésus-Christ, tout de même que son corps naturel, parce qu'ils le sont en mystère, qu'ils ont toute leur relation à son véritable corps [67] et qu'en vertu de cette relation ils sont censés un seul et même corps" [68].

Nous conclurons donc au fait que, pour nos auteurs, la consécration opère un changement, "réel et véritable" [69], mais un changement qui touche à l'usage, à la vertu et aux effets des espèces eucharistiées. Celles-ci sont dès lors porteuses du mystère qu'elles signifient, de la grâce qu'elles annoncent. Elles sont corps et sang du Christ en mystère.

Nous voici renseignés sur les effets de la consécration, aux yeux des théologiens réformés du XVIIe siècle, et sur le sens très complexe, très riche, et somme toute assez particulier qu'après d'autres ils donnent aux termes de "figure" — "figure exhibitive" —, d' "anti-type", d' "image", de "symbole", en appliquant ces termes au pain et au vin de l'eucharistie.

Le mode et les effets de la consécration ainsi sommairement dégagés, il nous sera loisible maintenant de voir comment s'articulent, pour les auteurs qui nous retiennent, la consécration et l'offrande de la figure du corps et du sang du Christ, et, en conséquence, quel est le sens de cette offrande. Mais d'abord, convient-il de parler d'articulation à propos des rapports entre l'offrande et la consécration des espèces eucharistiques ? Il semble plutôt, d'après certains textes de nos auteurs, qu'il faille parler ici d'une quasi-identité, du fait que la présentation des espèces par l'Eglise concrétise l'action de grâces de cette dernière, et que cette action de grâces, dans son ensemble, est consécratoire. Le passage suivant de du Plessis-Mornay, par exemple, manifeste bien que l'offrande du pain et du vin consiste en une action de grâces aussi bien qu'en une consécration ; cet auteur commente ici, après l'avoir cité sans grande exactitude, un texte de saint Irénée : "«Nous lui offrons pour le remercier du don qu'il nous en a fait et pour sanctifier la créature», i. (c'est-à-dire) le pain et le vin, les consacrant au corps et au sang du Seigneur" [70]. Plus net peut-être encore est le texte suivant de Jacques Basnage, exposant la doctrine des anciens : "En offrant à Dieu cette coupe, on lui rendait grâces. Cette action de grâces contenait l'énumération des

[67] Notons au passage l'équivalence, pour Larroque, de "véritable" et de "naturel", ce qui éclaire bien la notion philosophique qu'ont nos auteurs de la "vérité" et de la "figure".

[68] *Histoire de l'eucharistie*, p. 352, citant HAYMON D'ALBERSTAT, *In Ia ad Cor.*, ch. XX (*P.L.* 117, col. 564).

[69] M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, XXVIIIe off., p. 466.

[70] *Op. cit.*, p. 55, citant IRÉNÉE, *Adv. Hær.*, IV, 18, 6 (*P.G.* 7, col. 1029).

bienfaits de Dieu et faisait l'oblation et la consécration"[71]. L'offrande n'est donc pas envisagée seulement comme un geste de l'Eglise auquel viendrait répondre la consécration des espèces par Dieu. Il nous faut bien plutôt conclure que l'œuvre de Dieu s'opère à travers le geste de l'Eglise. Ce geste humain de l'Eglise qui offre — et dans ce sens consacre — à Dieu du pain et du vin, Dieu le remplit d'un sens et d'une efficace divins : il en fait la consécration des espèces au corps et au sang du Christ. Solidaires des Pères, nos auteurs ne prétendent pas en effet que l'Eglise offre *simplement* du pain et du vin : elle offre ce qui, à travers les gestes et les paroles mêmes de son offrande, devient par la puissance de Dieu, le corps et le sang du Christ.

Réfléchissant plus haut aux raisons qu'ont nos auteurs de tenir au terme de "figure" pour qualifier l'offrande de l'Eglise, nous avions déjà vu que si ce terme s'oppose à une confusion des signes et de leur réalité sacramentelle, il exprime par ailleurs un lien très étroit, un rapport dynamique, entre l'élément terrestre et la qualité céleste qui lui est conférée. En disant avec saint Ambroise que l'Eglise offre la figure du corps et du sang, nos auteurs reconnaissent ainsi que par elle-même l'Eglise n'apporte que du pain et du vin — qui eux-mêmes lui viennent de Dieu. Mais, ayant précisé que l'Eglise n'a rien en propre dont elle puisse se prévaloir devant Dieu, le terme de "figure", appliqué aux espèces offertes, indique en même temps que Dieu associe l'Eglise à son œuvre et lui donne ce qu'elle lui offre. "Nous offrons à Dieu les choses qui sont siennes", écrit du Plessis-Mornay, dans un texte que nous avons déjà cité et où cet auteur reprend à son compte un passage d'Irénée, "nous offrons à Dieu les choses qui sont siennes, prêchant convenablement la communication et l'unité de la chair et de l'esprit". Quelle est alors cette offrande ? Le pain de la terre qui, "recevant la vocation de Dieu, n'est plus pain commun, mais une eucharistie qui consiste de deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste". Et du Plessis précise : "Le pain auquel (ou) sur lequel l'action de grâces a été faite"[72].

On notera ici que l'offrande est envisagée comme une suite et peut-être même comme une conséquence de la consécration des espèces. Cela ne contredit pas ce que nous avons vu précédemment de l'interrelation de ces deux actes, car, nous le savons, en principe au moins, les réformés du XVIIe siècle, pas plus que les Pères, ne précisent le moment où s'opère la consécration. Si toute la prière eucharistique, de la préface à la conclusion, est consécratoire, la consécration précède donc la présentation et la prière d'offrande des éléments, tout autant qu'elle s'y greffe et qu'elle les suit (dans l'épiclèse). Il faut donc dire, selon nos auteurs, que l'Eglise

[71] *Op. cit.*, p. 823.
[72] *Op. cit.*, p. 534, appuyé sur IRÉNÉE, *Adv. Hœr.* IV, 18, 5 (*P.G.* 7, col. 1028) ; cf. aussi M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, Ier off., p. 47 s.

offre le pain et le calice, pour que Dieu en fasse, mais aussi — et c'est capital — parce qu'il en a fait la figure du corps et du sang du Christ.

Remarquons à ce sujet que Matthieu de Larroque discerne une triple offrande matérielle, une triple oblation au cours de la célébration liturgique. Il parle d'abord de "l'oblation que les fidèles faisaient du pain et du vin pour la célébration du sacrement, et que les pasteurs présentaient à Dieu par une prière, comme on le lit dans toutes les liturgies" [73]. Ce serait la plus ancienne oblation, la seule en usage du temps de Justin Martyr. En fait Larroque pense plutôt ici à l'action de l'offertoire, terminée par la prière qui a pris le nom de *secrète*. Car la prière d'offrande de Justin Martyr à laquelle il fait allusion est proprement consécratoire, alors que cette première offrande, pour Larroque, précède et prépare l'eucharistie proprement dite.

Puis notre auteur parle de la deuxième oblation, "qu'on faisait à Dieu de ces mêmes dons dans le propre moment qu'on les lui consacrait" [74]. Consacrer prend alors le double sens, en une seule action, d'offrir à Dieu, et de donner de sa part une signification et une vertu nouvelles aux espèces. Larroque estime que les Pères, en cette oblation consécratoire, se fondaient sur la "créance que Jésus-Christ qui commença la célébration de son eucharistie par une action de grâces, avait fait comme une espèce d'oblation à Dieu du pain et du vin, et témoigné en même temps la disposition où il était de se sacrifier bientôt pour l'expiation des péchés des hommes". A cette oblation, le même auteur reconnaît, à la suite des Pères, le sens suivant : "Ils demandaient à Dieu qu'il leur sanctifiât l'usage de ces deux choses, et qu'il en fît par sa bénédiction, les sacrements efficaces et divins du corps rompu et du sang répandu de son Christ, pour le salut et pour la consolation de leurs âmes. De là vient que saint Cyprien, dans une de ses épîtres, dit plusieurs fois que Jésus-Christ a offert le pain et le vin en l'eucharistie, que nous offrons le vin et qu'il faut offrir du vin au calice du Seigneur" [75].

Enfin Larroque parle d'une troisième oblation qui "se faisait ensuite de la consécration des symboles, après laquelle ils (les chrétiens) les offraient à Dieu. C'est à quoi tend l'avertissement qu'on fait au peuple dans les *Constitutions apostoliques* (VIII, 13), «de prier Dieu par Jésus-Christ pour le don qui a été offert à notre Seigneur, afin qu'il le reçoive par l'intercession de Jésus-Christ sur son autel céleste en odeur de bonne senteur»" [76]. Il s'agit ici de l'offrande qui accompagne et concrétise l'anamnèse, dont notre auteur sait que si elle précède l'épiclèse consécratoire des Grecs, elle suit "la liturgie consécratoire des latins".

[73] *Histoire de l'eucharistie*, p. 87.
[74] *Ibid.*, p. 88.
[75] *Ibid.*, appuyé sur CYPRIEN, *Ep.* 63.
[76] *Ibid.*, p. 88 s.

Triple offrande, comme le remarque justement Larroque, mais dont il faut aussi voir l'unité, en particulier dans ses deux derniers aspects. De plus, offrande de pain et de vin, comme le montre ensuite longuement le même auteur, qui n'oublie pas cependant de préciser que ce pain et ce vin sont sacrements du corps et du sang du Christ. C'est précisément à cette condition que l'offrande de l'Eglise peut être "une protestation de grâces que nous recevons du Seigneur" [77], un mémorial du sacrifice du Christ, "l'action de grâces et la commémoration de la chair de Christ qu'il a offerte pour nous et du sang qu'il a épandu, lui qui est Dieu même" [78].

Nous avons remarqué au début de ce chapitre, que les théologiens réformés du XVIIe siècle, lisant saint Irénée sur l'offrande des prémices, n'avaient pas pris garde au fait que ce dernier parlait des prémices de la nouvelle alliance. Nous nous demandions s'ils n'acceptaient comme légitime qu'une offrande de pain et de vin, signes de nos biens matériels. Nous savons maintenant qu'il n'en est rien. Cette offrande des biens matériels, nous venons de la voir signalée par Larroque comme la première seulement des trois offrandes qu'il discerne dans la célébration ancienne et traditionnelle de l'eucharistie. Mais l'offrande du pain et du vin en vue de l'eucharistie, et d'autre part l'offrande eucharistique et d'anamnèse ne font-elles que se juxtaposer ? Ne faut-il pas discerner entre elles un rapport plus profond, où le terme de "prémices" se chargerait d'un sens non seulement quant à la création, mais aussi quant au salut de la nouvelle alliance ? A cette question le même Larroque répond, si l'on peut dire, par l'affirmative, dans un passage remarquable de cohésion et de synthèse : "Parce que Dieu est revêtu de deux qualités différentes, l'une de Créateur et l'autre de Rédempteur, nous lui rendons grâces et de ce que, comme Créateur, il nous donne les biens de la terre, et alors nous lui consacrons le pain et le vin comme les prémices de ses créatures ; —et de ce qu'en qualité de Rédempteur il nous a donné le corps et le sang de son Fils, et à cet égard nous lui consacrons le pain et le vin, comme les mémoriaux de la mort sanglante de notre Sauveur" [79].

Il nous a ainsi fallu un certain détour —une réflexion sur le sens du terme de "figure" et sur la portée de la consécration, aux yeux de nos auteurs— pour parvenir à saisir ce que ceux-ci discernent dans l'offrande des espèces eucharistiques. Nous résumerons ce point de leur doctrine de la manière suivante : le pain et le vin sont doublement prémices et signes de reconnaissance. Reconnaissance pour l'œuvre de la création, prémices des fruits de la terre que l'Eglise met au service de Dieu, en vue de la célébration sacramentelle et dans la distribution du surplus aux pauvres. Reconnaissance d'autre part pour l'œuvre de la rédemp-

[77] J. CLAUDE, *op. cit.*, p. 350 s.
[78] PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 568.
[79] *Histoire de l'eucharistie*, p. 96.

tion par Jésus-Christ, et prémices du salut que l'Eglise reçoit dans le corps et le sang du Seigneur. Dans la célébration eucharistique, faite sur l'ordre et en mémoire du Christ, le pain et le vin sont consacrés au corps et au sang du Christ. Et ce sont les espèces consacrées que l'Eglise, comme le dit Philippe du Plessis-Mornay, présente "aux croyants en sacrement et à Dieu en sacrifice d'action de grâces, en commémoration de la passion, mort et résurrection du Christ" [80]. Remarquable formule qui exprime que l'Eglise n'offre ni plus ni moins ni autre chose que ce qu'elle reçoit de Dieu. Mais que reçoit-elle, sinon le corps et le sang du Christ, signes efficaces et prémices de son amour et de son salut. Ne dira-t-on pas, dans ces conditions, qu'elle offre à Dieu ce corps et ce sang ? Cette conclusion, les théologiens réformés du XVII[e] siècle ne la tirent pas ; peut-être parce que leurs adversaires la tirent trop facilement, et certainement parce qu'eux-mêmes trouvent ambiguë cette manière de s'exprimer. Mais surtout, s'ils ne parlent pas d'offrir le corps et le sang du Christ, c'est que les liturgies anciennes ne le font pas. Ils s'en tiennent aux termes de "sacrement", d' "anti-types" et surtout de "figure" qu'elles utilisent à ce propos. Ces termes en effet ont l'avantage d'exprimer d'une part l'humilité de l'Eglise, l'inanité de ses offrandes propres, la grâce que Dieu lui a faite en acceptant, comme pour Abel, Abraham et Melchisédech, qu'elle se présente devant lui ; mais d'exprimer aussi, d'autre part, et non moins fortement, la réalité sacramentelle de ce que l'Eglise reçoit de Dieu pour le lui présenter en signe d'offrande. C'est du pain et du vin que le ministre présente à Dieu. Mais ce n'est pas, ce n'est plus du pain et du vin communs. Nos auteurs en tombent d'accord, puisqu'ils reprennent à leur compte la très traditionnelle et très essentielle prière d'anamnèse des liturgies anciennes, et qu'ils l'acceptent dans la forme que leur transmet saint Ambroise, — une forme où l'offrande est qualifiée de manière significative et sans équivoque. Nous citerons cette prière dans la traduction qu'en donne du Plessis-Mornay :

Ergo memores ejus passionis, "Mémoratifs de sa glorieuse passion, résurrection des enfers et ascension aux cieux, nous t'offrons cette hostie immaculée, cette hostie raisonnable [81], cette hostie non sanglante, ce pain saint et cette coupe de vie éternelle, et nous te prions que tu reçoives cette oblation en ton autel céleste par les mains de tes anges, comme tu daignas les dons de ton serviteur Abel, le sacrifice du patriarche Abraham..." [82].

[80] *Op. cit.*, p. 62.

[81] *Rationabilem*, qu'il vaudrait mieux traduire par l'adjectif : "spirituel" (cf. Rom. 12. 1).

[82] AMBROISE, *De sacram.*, IV, 6 (Ed. B. Botte, p. 86), cité par PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 62. Rappelons qu'Ambroise nous transmet ici le canon romain tel qu'il est célébré à la fin du IV[e] siècle. La prière se termine ainsi : "... le sacrifice d'Abraham notre père, et l'offrande que te présente Melchisédech, ton souverain prêtre".

L'EUCHARISTIE, SACRIFICE DE L'EGLISE

A propos de l'offrande du pain et du vin, Claude, nous l'avons vu, remarquait que la consécration extérieure dans l'action sacramentelle était le signe de notre consécration intérieure. Cela signifie d'abord que la mise à part du pain et du vin, et de tout ce qui sera distribué aux pauvres, n'a de sens que si elle concrétise notre service et notre amour pour Dieu. Mais la remarque de Claude peut aussi se charger d'une signification plus profonde et plus complexe. Elle peut indiquer que le pain et le vin offerts par les croyants, par l'Eglise, continuent à concrétiser et représenter ceux qui les offrent, une fois que le pain et le vin sont devenus signes sacramentels du corps et du sang du Christ. Un rapport particulièrement étroit serait ainsi postulé entre le sacrifice de l'Eglise et celui du Christ. C'est bien du reste ce qui ressort du chapitre précédent, où la consécration des espèces, au sens d'une mise à part dans la louange et la prière, nous est apparue comme réalisant, aux yeux de nos auteurs (appuyés eux-mêmes sur les Pères), la consécration des espèces, au sens où ces dernières sont changées en signes sacramentels du corps et du sang du Christ.

Dans la même perspective, nous avons noté que l'offrande de l'Eglise serait inadéquate si ce que l'Eglise présente à Dieu ne devenait la figure du Christ offert en sacrifice. On saisira toute la portée de ce fait si l'on se souvient, selon la remarque de Claude, que par "offrande de l'Eglise", il faut entendre comme une seule et même réalité l'offrande que présente l'Eglise et l'offrande qui représente l'Eglise. De la sorte, les espèces sacramentelles sont signes du sacrifice du Christ et tout en même temps signes du sacrifice de l'Eglise.

Et d'une manière plus générale, l'eucharistie est la commémoration du sacrifice du Christ et le point culminant du service de l'Eglise s'offrant en sacrifice vivant et saint. Mais alors, dans quel rapport réciproque situer ces deux sacrifices ? Ce sera le but du présent chapitre d'essayer de voir ce que les théologiens réformés du XVII[e] siècle pensent de cette question.

Notons que nous avons déjà posé ce problème au moment où nous parlions de l'eucharistie comme d'un sacrifice dans le sens général d'un "fait sacré", et où nous constations que ce fait sacré comporte un acte de Dieu, mais aussi un acte de l'Eglise [1]. C'est maintenant seulement, appuyés sur tout ce qui précède et possédant déjà des éléments de réponse, que nous pouvons reprendre plus directement cette question, à vrai dire essentielle.

Mais ne nous attendons pas à trouver chez nos auteurs une réponse exhaustive à une question que d'ailleurs ils ne semblent pas s'être posée clairement. Nous sommes en face d'un problème de synthèse, alors que leur angle de vue et leur méthode, du fait de la controverse, sont analytiques. Répétons-le, leur effort ne vise pas, en ce qui concerne le sacrifice eucharistique, à élaborer une doctrine juste, mais à se montrer dans la ligne des Pères et à prouver l'erreur de la doctrine adverse. Pour ce faire, ils passent en revue une foule de textes, bibliques et surtout patristiques, en les commentant dans le but de montrer que leurs contradicteurs ou bien sont clairement condamnés par ces textes, ou bien les interprètent de manière fautive. Or, parmi ces textes, il en est qui traitent du sacrifice eucharistique comme du lieu où l'Eglise est offerte à Dieu. C'est à partir des textes retenus par nos auteurs, et à partir de leurs commentaires, que nous devrons, comme dans les chapitres précédents, essayer de discerner la ligne de pensée sous-jacente à ce choix de textes et à ces commentaires.

Nous commencerons par remarquer que, pour du Plessis-Mornay, par exemple, on ne saurait parler d'un sacrifice de l'Eglise en dehors de celui du Christ. Citant le *De fide* à Pierre Diacre : "Tiens pour très ferme et ne doute aucunement que le Verbe unique de Dieu, étant fait chair, s'est offert pour nous à Dieu en sacrifice et hostie de bonne senteur" [2], du Plessis fait ce commentaire très important, en ce qui concerne le sujet qui nous occupe : "Voilà le sacrifice réel de l'Eglise" [3]. C'est dire, comme nous l'avons vu, que l'Eglise n'a rien d'autre à présenter à Dieu que le sacrifice du Christ dont elle fait mémoire. Cest dire aussi, et c'est ce qui nous intéresse maintenant, qu'elle ne peut s'offrir elle-même en dehors du sacrifice du Christ. Pour que le sacrifice du Christ soit le sacrifice *réel* de l'Eglise, il faut qu'il se réalise en cette dernière, qu'il l'entraîne et la transfigure.

Il n'y a du reste pas juxtaposition du mémorial célébré par l'Eglise et de l'offrande qu'elle est appelée à faire d'elle-même. Au contraire ; si l'on demande à du Plessis-Mornay comment se réalise l'offrande de l'Eglise, autrement dit comment l'Eglise est offerte à Dieu, il nous répondra d'abord que ce mystère s'opère précisément dans le mémorial qu'elle a reçu l'ordre et la grâce de

[1] Cf. ch. II, p. 264.
[2] Ch. XIX (*P.L.* 40, col. 772).
[3] *Op. cit.*, p. 567.

célébrer. "Et par ainsi, écrit cet auteur, en commémorant ce sacrifice, la mort ignominieuse du Seigneur, nous nous reconnaissons perdus en nous-mêmes, puisque pour sauver l'homme il ait fallu que le Fils de Dieu se soit fait homme, se soit exposé aux opprobres des hommes. Et cette connaissance nous engendre une reconnaissance de la gratuite miséricorde de Dieu, qui nous ait donné son Fils unique, en son Fils nous ait donné soi-même. Que pouvons-nous donc moins que de nous donner, nous sacrifier à lui ? de lui présenter, comme dit l'Apôtre, «nos corps en sacrifice vivant, saint, plaisant à Dieu, notre raisonnable sacrifice» ?" Du Plessis montre que cette commémoration entraîne pour nous "une profonde méditation de ce haut mystère". "Nous entrons alors en une sérieuse action de grâces, en laquelle nous nous résolvons à renoncer à nous-mêmes, pour nous donner à Dieu, de ne nous conformer plus au présent siècle, mais de nous transformer, comme dit l'Apôtre, «par le renouvellement de l'esprit de notre entendement»" [4].

Ainsi, la commémoration du sacrifice du Christ n'est pas un simple souvenir, mais le mystère de ce sacrifice, présenté sacramentellement par l'Eglise à Dieu en action de grâces, présenté par Dieu à l'Eglise pour la transformer intérieurement. Car le sacrifice du Christ, dont l'Eglise est témoin en le commémorant, entraîne le sacrifice de cette dernière, au point que l'eucharistie, sacrement du sacrifice du Christ, puisse aussi recevoir cette sorte de définition du sacrifice que lui donne du Plessis-Mornay : "un acte ou œuvre ordonné par Dieu, par lequel nous reconnaissons en la connaissance du vrai Dieu l'hommage entier que nous lui devons et les fautes qu'en notre infirmité nous y faisons" [5].

Le Christ vivant est si présent au sein de la commémoration eucharistique, que l'Eglise trouve là l'occasion de le connaître — de méditer profondément —, et de laisser cette connaissance remplir sa reconnaissance. Si la reconnaissance de l'Eglise s'exprime dans l'action de grâces, elle consiste en même temps en une déclaration d'humilité, d'infirmité, de pauvreté totale. Du Plessis-Mornay insiste sur cette déclaration d'humilité, et il voit deux raisons pour le faire : le sacrement de la cène nous remémore ce que le Christ a dû endurer pour nous ; et par ailleurs, en face du mémorial du sacrifice du Christ, nous saisissons à quel point nous sommes incapables par nous-mêmes d'offrir à Dieu le sacrifice qu'il attend de nous. "Et ne nous reste, ajoute du Plessis, pour tout devoir envers Dieu, d'en protester la connaissance, de testifier une douleur de ne pouvoir le rendre, de reconnaître en nos sacrifices que tous les biens, toutes les prospérités que nous avons, sont de Dieu seul, de sa bénédiction, de sa faveur, que tout ce qu'il peut

[4] *Op. cit.*, p. 484, citant Rom. 12. 1 et 2.
[5] *Op. cit.*, p. 482.

recevoir de nous sont nouvelles dettes" [6].

Ce rappel de l'humilité à laquelle le sacrifice du Christ, commémoré dans l'eucharistie, ramène l'Eglise, est très important. Car l'humilité constitue la condition première et absolument nécessaire du don de soi à Dieu. Cette humilité seule, puisée dans la contemplation du Christ, permet à l'Eglise d'appartenir à Dieu. Cette humilité seule rend l'Eglise capable de faire passer dans sa reconnaissance d'action de grâces toute sa vie, tout son être. A cet égard, on peut dire que le Christ, par la voie de l'humilité, et dans la mesure où ils se reconnaissent incapables par eux-mêmes d'offrir un sacrifice à Dieu, entraîne les fidèles dans son sacrifice à lui, et remplit de ce dernier non seulement leur louange, mais aussi leur vie.

C'est ce qu'en d'autres termes on peut exprimer de la manière suivante : le sacrifice du Christ, constituant le tout du sacrifice de l'Eglise — et notamment de son mémorial —, on ne dira pas tellement de cette dernière qu'elle offre, on dira bien plutôt qu'elle est offerte, c'est-à-dire saisie dans l'offrande que le Christ fait de lui-même au Père. De cette manière de parler, du Plessis-Mornay trouve un exemple chez Clément d'Alexandrie, "des plus proches des apôtres". Voici ce qu'il lit chez ce Père : "Nous ne sacrifions point à Dieu, et à bon droit ; car il n'a faute de rien et nous a donné toutes choses ; mais nous glorifions celui qui n'a besoin de rien" [7].

Le mémorial eucharistique, nous venons de le voir chez du Plessis, permet donc à l'Eglise de faire offrande d'elle-même à Dieu du seul fait, d'abord, que ce mémorial lui fournit l'occasion de reconnaître le Christ comme son tout, et de se reconnaître elle-même comme entièrement dépendante de son Seigneur. Mais il s'en faut que nos auteurs, et du Plessis-Mornay le tout premier, en restent là. Car ils savent reconnaître, à l'occasion, que le mémorial eucharistique comprend, comme un élément indispensable, et peut-être même comme son point culminant, la communion où le Christ est donné à l'Eglise et où l'Eglise est donnée au Christ, unie à lui [8].

Si donc l'offrande de l'Eglise se réalise déjà dans le mémorial

[6] *Ibid.*

[7] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VII, cité *in* PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 531.

[8] Précisons que si la portée sacrificielle de la communion ne retient pas souvent l'attention de nos auteurs, ces derniers défendent par contre — c'est l'un des grands thèmes de leur controverse — la nécessité de la communion pour que la célébration eucharistique ait un sens (cf. par ex. M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 108). C'est pour cette raison qu'un Michel le Faucheur, par exemple, refuse la distinction qu'opèrent ses contradicteurs entre un sacrement d'action que serait le baptême, et un sacrement de substance que serait l'eucharistie. L'eucharistie, répond-il, est aussi un sacrement d'action : "le pain considéré comme pain simplement, n'est pas l'eucharistie, mais le pain rompu par les ministres et baillé aux fidèles en commémoration du Christ et de sa mort" (*op. cit.*, p. 311).

eucharistique, compris dans le sens étroit de la prière eucharistique proprement dite, cette offrande s'accomplit vraiment, aux yeux de nos auteurs, dans la communion eucharistique. Notons toutefois au passage qu'on ne saurait rien comprendre à ceci si l'on en demeurait à une juxtaposition, et même à une sorte d'opposition que ménagent souvent les réformés du XVIIe siècle entre louange et communion, sacrifice et sacrement [9], une opposition que Calvin, nous le savons, leur suggérait, tout comme le lui suggérait à lui la basse scolastique. La polémique pousse normalement nos auteurs à une disjonction simpliste entre l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme dans l'eucharistie, et ceci parce qu'il leur faut insister sur l'œuvre de Dieu, du fait que leurs adversaires parlent surtout du sacrifice célébré par l'Eglise. Mais plusieurs textes, d'Augustin surtout, leur ont heureusement permis, dans certaines de leurs pages, de surmonter cette disjonction pour envisager l'eucharistie dans son unité. Ce sont ces passages-là qui nous retiendront. Nous y verrons précisé et complété ce que nous venons de voir du mémorial où l'Eglise se trouve offerte par le fait même qu'elle le célèbre.

Le sacrifice de l'Eglise, constate du Plessis-Mornay, c'est d'être une en Christ et avec lui. En citant Augustin, il écrit : L'Eglise est offerte, "«c'est-à-dire vouée, en tant que nous protestons en ce sacrement, d'un grand et souverain vœu, de demeurer en Christ et en la liaison d'icelui, dont le sacrement est que nous sommes tous un pain et un corps». De fait, le but de ce sacrement est que nous soyons un avec Christ, et un entre nous" [10]. L'unité fraternelle est en effet le fruit immédiat de notre communion en Christ : "Nous tirons vie d'un même cep, écrit ailleurs le même auteur, sommes végétés d'un même Esprit, qui est la seconde force de la sainte cène, dépendante toutefois de la première, en tant que nous ne pouvons être conjoints par la foi à Christ, que nous ne le soyons par charité à nos frères" [11].

Ceci posé, on pourra suivre le développement qu'en donne du Plessis-Mornay en un autre endroit. Le passage vaut d'être rapporté dans toute sa longueur ; il consiste en une suite de citations tirées de la *Cité de Dieu* [12], et brièvement reliées entre elles :

" «Toute œuvre qui se fait à ce que nous adhérions à Dieu en vraie société est un sacrifice». Item : «L'homme dédié et consacré au nom de Dieu, mourant au monde pour vivre à Dieu, est un vrai sacrifice» (...) Dont aussi, dit-il, il se fait «que toute l'Eglise même, la cité rachetée, c'est-à-dire la congrégation et société des saints est un sacrifice universel, qui est offert à Dieu par ce grand sacri-

[9] Cf. PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 482 ; P. DU MOULIN, *Bouclier de la foi*, sect. CLVIII, p. 483 ; etc.
[10] *Op. cit.*, p. 64, citant AUGUSTIN, *Ep.* 149, 16, *ad Paulin.* (*C.S.E.L.* 44, p. 363).
[11] *Op. cit.*, p. 958.
[12] X, 6 (*P.L.* 41, col. 283 s).

ficateur, qui s'est offert lui-même en sa passion pour nous, afin que nous fussions le corps d'un si grand chef, selon la forme de serviteur (c'est-à-dire selon son humanité). Car il l'a offerte, et en icelle il a été offert, parce que selon icelle il est médiateur ; en icelle il est sacrificateur ; en icelle sacrifice». Nous ramenant conséquemment toujours au sacrifice de la croix, en vertu duquel l'Eglise est offerte à Dieu par Christ, et non pas Christ réellement offert à Dieu par le ministre de l'Eglise. Ce qu'il conclut encore par ces mots exprès : «C'est ici le sacrifice des chrétiens : nous sommes plusieurs un corps en Christ ; ce que l'Eglise aussi fréquente (c'est-à-dire célèbre) au sacrement de l'autel», en la célébration de la sainte cène, «connu aux fidèles ; auquel il lui est démontré qu'en cette même oblation qu'elle offre, icelle même est offerte» [13], elle fait vœu à Dieu de se consacrer et sacrifier à lui. Quoi donc ? la sainte cène, la célébration de l'eucharistie, ne lui est-elle point sacrifice ? Certes, mais proprement en deux manières : l'une en tant que c'est une action sacrée, par laquelle les chrétiens sont liés ensemble, selon la définition qu'il donne du sacrifice : «Toute œuvre qui est faite afin qu'en sainte société nous adhérions à Dieu, et référée à lui, qui est notre souverain bien, est un vrai sacrifice», savoir selon cette large définition du mot ; — l'autre, en tant qu'il se fait en icelle une commémoration de la mort du Christ et une action de grâces solennelle pour les bénédictions procédant d'icelle" [14].

On notera d'abord, à propos de ce texte, l'affirmation que, dans la célébration eucharistique, le Christ offre l'Eglise. Dans cette affirmation, du Plessis-Mornay trouve avec joie un appui en vue de la polémique qu'il soutient contre la doctrine selon laquelle l'Eglise offrirait le Christ. Mais notre auteur saura aussi tirer de cette affirmation les points positifs qu'elle implique, et il ne va pas nier par ailleurs qu'on puisse parler d'un sacrifice de l'Eglise, pourvu qu'on ne prétende pas que celle-ci offre réellement, c'est-à-dire matériellement. Mais on se trouve alors placé très précisément devant la question des rapports entre ces deux sacrifices : celui de l'Eglise et celui du Christ, commémoré par l'Eglise. Que cette question ne retienne pas d'abord l'attention de notre auteur, on ne peut qu'en convenir. Il faut cependant reconnaître que ses citations d'Augustin lui fournissent les éléments nécessaires à la solution de ce problème.

Tout s'éclaircit, comme le remarque du Plessis, à partir du sacrifice de la croix. Car c'est de cet événement-là que l'Eglise fait mémoire, dans "une action de grâces solennelle", et c'est par cet événement-là que le Christ accomplit pleinement son œuvre de médiation. Celle-ci consiste à donner à l'Eglise accès auprès du

[13] Texte cité par J. CLAUDE, *op. cit.*, p. 366 ; M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, IIIe off., p. 110 ; etc.

[14] *Op. cit.*, p. 566 s.

Père. Et l'accès auprès du Père, par la médiation du Fils, résume pour l'Eglise tout son sacrifice, son adhésion à Dieu, lesquels se réalisent de manière très particulière dans la célébration et la communion eucharistiques. Or, dans cette célébration et cette communion, le Christ est agissant comme médiateur ; il est "sacrificateur" dans l'Eglise en ce sens que l'Eglise célèbre en son nom, de sa part — nos auteurs l'ont souligné, nous le savons, à propos des liturgies anciennes —, et il est "sacrifice" en l'Eglise, en ce sens qu'il consacre lui-même, à son corps et à son sang, les espèces eucharistiques que l'Eglise tout en même temps présente et reçoit. "Jésus-Christ est lui-même et l'offrant et l'offrande, de laquelle chose il a voulu que le sacrifice de l'Eglise fût le sacrement quotidien", écrit Larroque en citant saint Augustin[15]. Autrement dit, ce que le Christ a accompli dans son sacrifice unique et parfait, il l'accomplit dans l'eucharistie pour l'Eglise, et non seulement pour elle, mais aussi par elle, en l'associant à son œuvre sacrificielle. Il n'y a pas deux sacrifices, celui de la croix et celui de l'eucharistie ; il n'y a pas deux œuvres, celle du Christ et celle de l'Eglise ; mais une seule œuvre et un seul sacrifice, accomplis par Christ, participés par l'Eglise.

Mais, dira-t-on, pourquoi cette participation de l'Eglise à l'œuvre même du Christ ? Ici encore, saint Augustin, cité par du Plessis-Mornay, permet de répondre. L'Eglise est le corps, dont le Christ médiateur est le Chef, la Tête. On perçoit du même coup l'importance essentielle, pour que l'Eglise soit vraiment ce corps, de l'unité sans cesse renouvelée et vivante qui doit exister entre la tête et le corps. Or, n'est-ce pas dans la communion eucharistique que cet échange de vie se réalise suprêmement ? L'Eglise y reçoit les fruits du sacrifice du Christ : la vie même de celui-ci ; et pour sa part, l'Eglise accepte d'être "vouée" à son Seigneur : vouée par la louange eucharistique, par les signes matériels qui concrétisent cette louange, et par la communion à ces signes devenus le corps et le sang du Christ. C'est par la communion eucharistique, où l'Eglise reçoit le Christ pour se donner à lui, que se réalise le sacrifice de l'Eglise : l'adhésion à Dieu, à travers le sacrifice de la croix. Dans cette perspective, nos auteurs, encore que ce ne soit pas sans difficulté, nous le savons, ont su reconnaître à la communion une portée sacrificielle.

C'est le cas déjà de Bédé de la Gormandière, qui, après avoir rappelé l'importance de la communion, puisque la cène est originellement un souper, énumère les différents aspects du but en vue duquel le sacrement de la communion a été institué par Jésus-Christ : la fin de ce sacrement, écrit cet auteur, est de "magnifier la bonté de Dieu, lui rendre action de grâces, accepter son alliance au Nouveau Testament, y recevoir le gage et l'assurance d'une meilleure vie, protester de notre fidélité à son service, de l'union

[15] *Op. cit.*, IIIe off., p. 112.

que nous avons avec lui, puis avec son corps mystique qui est l'Eglise, recevant de lui notre nourriture spirituelle (...)" [16]. Le sacrifice de louange, pour notre auteur, se réalise donc dans la communion elle-même, au même titre, par exemple, que notre unité avec Christ.

A propos de "l'oblation du saint autel", expression qu'il trouve chez saint Augustin, dans un texte où il est question de la communion qui nous voue au Christ, du Plessis-Mornay fait le commentaire suivant : "En ce même que de ce qu'il appelle «oblation», il en fait deux parties: la sanctification des sacrements, savoir du pain et du vin, par le ministre de l'Eglise, et la distribution qui s'en fait au peuple" [17]. Le sacrifice eucharistique comprend donc aussi bien la prière de mémorial que la communion. C'est encore ce qui ressort d'un passage où, après avoir rappelé que la commémoration de l'eucharistie nous entraîne à nous offrir en sacrifice, du Plessis indique comment la chose se réalise : "Tellement qu'en la sainte cène nous communiquons réellement et effectuellement au corps et au sang du Christ, livré et épandu pour nous, jusqu'à en tirer la vie et la nourriture de nos âmes" [18]. Quant à Pierre du Moulin, il relève cette parole d'Augustin : "Manger le pain, au Nouveau Testament, est le sacrifice des chrétiens" [19]. On remarquera simplement que nos auteurs n' ont pas tiré de cette compréhension de la communion les conséquences qui auraient pu être très riches et contribuer grandement à l'édification d'une synthèse doctrinale sur le sacrifice eucharistique. Leur intérêt était ailleurs.

Enfin il faut noter, comme un aspect même du sacrifice de l'Eglise et comme un corollaire de l'unité du corps et de la Tête, la nécessité essentielle de l'unité des membres entre eux. L'unité de l'Eglise est impliquée dans l'œuvre du Christ médiateur, dans son sacrifice rédempteur, dans sa mort en croix. L'accès auprès du Père a pour conséquence immédiate la suppression des murs de séparation entre les hommes, et l'accès des frères les uns aux autres. Ce n'est pas seulement dans notre adhésion personnelle à Dieu que s'opère le sacrifice demandé par Dieu aux hommes, mais c'est aussi et surtout dans notre sacrifice commun, ecclésial. Du Plessis-Mornay nous en assure par le choix même qu'il fait des citations de saint Augustin. L'unité des fidèles est par elle-même, un élément du sacrifice que le Christ offre au Père :

[16] *Op. cit.*, p. 42.

[17] *Op. cit.*, p. 569, appuyé sur AUGUSTIN, *Ep.* 149, 16, *ad Paulin.* (*C.S.E.L.* 44, p. 363. Cf. aussi M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, XXIXe off., p. 477, citant AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XX, 18 (*P.L.* 42, col. 328 s) : "Maintenant les chrétiens célèbrent la mémoire de ce même sacrifice accompli, par l'oblation sainte et par la participation du corps et du sang du Christ".

[18] *Op. cit.*, p. 484.

[19] AUGUSTIN, *Civit. Dei*, XVII, 5 (*P.L.* 41, col. 536), cité in P. DU MOULIN, *Bouclier de la foi*, sect. CLVIII, p. 484.

"C'est ici le sacrifice des chrétiens : nous sommes plusieurs en un seul corps ; ce que l'Eglise aussi célèbre au sacrement de l'autel", comme le lisent nos auteurs chez Augustin. Il s'en suit que la communion, dans son but second de nous lier les uns aux autres, a aussi sous cet angle-ci, une portée sacrificielle : l'amour et la cohésion que le Christ répand entre les membres de son corps font partie du sacrifice qu'il offre au Père.

Saint Augustin, on le sait, a souvent remarqué qu'en recevant le corps du Christ, les chrétiens deviennent ce qu'ils reçoivent[20]. A ce titre, le pain sacramentel, qui est signe "du corps naturel du Christ, l'est aussi de son corps mystique, je veux dire de son Eglise, et des fidèles qui la composent", comme le note Larroque, en ajoutant : "Saint Augustin (...) nous l'enseigne clairement : «Vous êtes, dit-il, le corps et les membres du Christ ; votre mystère ou votre sacrement a été mis sur la table du Seigneur»"[21]. Nous retrouvons ici, sous une forme précise, l'idée que la communion est sacrifice : en devenant le corps du Christ, l'Eglise devient partie intégrante du sacrifice du Christ. Mais si ce mystère s'accomplit dans la communion eucharistique, il est déjà comme figuré et préparé dans le pain que recevront les fidèles. C'est même à ce titre-là que cette offrande a un sens. Si Augustin peut dire que l'Eglise "est offerte elle-même dans l'oblation qu'elle offre" [22], c'est qu'en effet, dans l'offrande du pain se rencontrent et s'intègrent la figure du sacrifice du Christ (offerte en mémorial par l'Eglise) et la figure du sacrifice de l'Eglise (cette dernière offerte par le Christ comme son corps).

A ce propos, Matthieu de Larroque reprend une phrase d'Optat de Milève concernant les autels que les Donatistes ont brisés : "Sur lesquels autels, dit-il, les vœux du peuple et les membres de Christ ont été portés" [23]. Et Larroque explique : "Par les «vœux du peuple» Optat entend les oblations de pain et de vin que l'on portait sur la table eucharistique" [24]. C'est le premier sens de l'offrande de l'Eglise, tel que nous l'avons cerné au cours du chapitre précédent : l'Eglise tire des biens qu'elle a reçus de Dieu ce qui va concrétiser le don qu'elle fait d'elle-même à Dieu par Christ. Mais il y a plus — et c'est ici que notre chapitre précédent se trouve complété et précisé quant à la signification de l'offrande du pain : Larroque montre que les "membres du Christ"

[20] Cf. par ex. *Serm.* 57, 7 ; 227.

[21] *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, IXe off. p. 218, citant AUGUSTIN, *Serm. ad inf.*, texte que nous n'avons pas pu identifier.

[22] Texte cité par M. DE LARROQUE, *op. cit.*, IIIe off., p. 110 ; PH. DU PLESSIS-MORNAY, op. cit., p. 566 (cf. plus haut) ; J. CLAUDE, *op. cit.*, p. 366 ; etc. On notera en passant une sérieuse mise en garde de Jean Bédé de la Gormandière contre une célébration où l'on utiliserait plusieurs pains, ou des hosties toutes préparées. Avec réalisme cet auteur rappelle combien il est important de célébrer avec un seul pain, pour que soit signifiée l'unité du corps (*Op. cit.*, p. 125 ss).

[23] OPTAT DE MILÈVE, *Adv. Parmen.*, VI, 1 (C.S.E.L. 26, p. 142), cité in M. DE LARROQUE, *op. cit.*, IXe off. p. 217.

[24] *Op. cit.*, *ibid.*, p. 217 s.

sont les fidèles, dont le pain figure non seulement le don de chacun en particulier, mais aussi l'union de tous en un seul corps, le corps du Christ.

Consacré, le pain sera présenté à Dieu en tant que figure du corps du Christ crucifié auquel les fidèles communieront, *et* en tant que figure du corps du Christ qu'ils deviennent par la communion : unique sacrifice, en fait, que le pain, dans son unité, manifeste. "Nous sommes en ce corps", disait saint Augustin. Cela ne se peut dire du corps naturel du Christ, commente Larroque, "car nous ne sommes pas au corps naturel de Christ, mais en son corps moral qui est l'Eglise, ou en celui qui représente et le naturel et le moral, j'entends le pain eucharistique, auquel les fidèles sont comme en leur signe représentatif" [25]. Quant au rapport concret entre l'Eglise et le pain qui la représente, note le même auteur, il disparaîtrait, si le pain perdait sa substance au cours de la consécration, "ce rapport consistant, comme nous l'avons déjà vu dans saint Cyprien et comme nous le verrons encore dans saint Augustin, en ce que, comme le pain est composé de plusieurs grains, qui ne sont tous ensemble qu'un seul et même pain, ainsi l'Eglise est composée de plusieurs fidèles qui ne sont qu'un seul corps. Or, comme les fidèles gardent leur substance en ce corps mystique, il faut aussi que les grains de froment gardent la leur dans le pain, pour pouvoir représenter l'union des fidèles" [26]. C'est donc en tant que pain, mais pain consacré, que ce dernier unit en lui-même, sacramentellement, tous les aspects de ce que recouvre l'expression "corps du Christ".

Résumons ce chapitre. Le sacrifice de l'Eglise, consistant dans le mémorial du sacrifice du Christ, et le sacrifice que l'Eglise est appelée à faire d'elle-même dans son unité, ne constituent finalement qu'un seul et même acte dont le Christ est l'agent. C'est lui qui remplit de sa présence l'action de grâces de l'Eglise, et les espèces qu'elle présente à Dieu. C'est lui qui, à travers cette célébration et à travers ces espèces, remplit l'Eglise elle-même de sa présence, au moment culminant de la communion. En commémorant, en offrant, et en devenant le corps du Christ qu'elle reçoit, l'Eglise se trouve du même coup intégrée au sacrifice unique du Christ, offerte avec lui et par lui au Père. Cette participation de l'Eglise au sacrifice du Christ, le mémorial proprement dit la prépare, du fait que l'action de grâces, en reconnaissant que tout vient du Christ, est un aveu d'humilité, première condition d'une vraie donation à Dieu. Et cette participation de l'Eglise au sacrifice du Christ, le pain la figure, puisqu'il est sacrement du Christ et de l'Eglise, puisqu'il est signe du corps du Christ que reçoit l'Eglise et du corps du Christ qu'est et que devient l'Eglise.

[25] *Op. cit.*, III[e] off., p. 113, citant AUGUSTIN, *Enarr. in Psalm.*, 39.
[26] *Op. cit.*, *ibid.*, p. 111 ; allusion à CYPRIEN, *Ep.* 75 et à AUGUSTIN, Serm. 227.

CONCLUSIONS ET SYNTHÈSE

Nous avons ainsi pu suivre les divers filons qui, malgré leurs entrelacs, leurs recoupements et leurs interruptions, composent ensemble une certaine doctrine du sacrifice eucharistique chez les théologiens réformés du XVIIe siècle. Ceux-ci, nous avons eu largement l'occasion de le constater, se veulent et se montrent solidaires des Pères. Et non seulement des Pères des premiers siècles ; nos auteurs sont prêts, dans leur controverse, à prendre appui sur des théologiens plus proches d'eux dans le temps : ceux du haut Moyen-Age, et à l'occasion Pierre Lombard et Thomas d'Aquin. Mais il ne suffisait pas de trouver le plus d'appuis possible, en descendant le plus bas possible dans le Moyen-Age. Il s'agissait aussi, pour les besoins de la controverse, de déceler les causes et même l'époque de ce que nos auteurs envisagent comme une décadence de la doctrine eucharistique. Du Plessis-Mornay défend sur ce sujet des thèses qui seront amplement reprises par les autres théologiens réformés.

Pour du Plessis-Mornay, les causes de cette décadence sont d'une part d'ordre doctrinal. Les idées erronées que l'on s'est mis à enseigner sur le sacrifice eucharistique se rattachent à deux autres erreurs : la doctrine de la transsubstantiation et la doctrine du purgatoire [1]. Mais le glissement a d'autre part des implications et peut-être même des raisons d'ordre liturgique. Du Plessis en voit deux importantes : la réduction de l'offertoire et l'abstention des fidèles à l'égard de la communion. Toutes ces raisons se combinent entre elles et sont les unes par rapport aux autres dans des relations d'interdépendance. Par exemple la désaffection du peuple pour la communion entraîne la diminution des espèces eucharistiques et la réduction de l'offrande, qui perd son sens ecclésial. Le prêtre paraît être seul à offrir, et l'on est amené à enseigner par ailleurs que la seule assistance à la messe est déjà valable par elle-même [2]. C'est ici qu'intervient l'influence de la doctrine du purgatoire, dans son développement moyenâgeux :

[1] *Op. cit.*, p. 580.
[2] *Op. cit.*, p. 577.

cette influence consiste en une précipitation du mouvement qui tend à dissocier, dans l'eucharistie, la célébration du mémorial, déclarée efficace par elle-même, et la communion eucharistique, à laquelle on reconnaît en quelque sorte une autre efficacité. La communion perd son caractère sacrificiel ; et quant au caractère sacrificiel du mémorial eucharistique, l'envahissement de la doctrine du purgatoire contribue à en isoler et à en souligner toujours plus unilatéralement l'aspect de satisfaction. Du Plessis le constate : on glisse de plus en plus de l'action de grâces à la propitiation [3].

Comment s'exerce là-dessus l'influence de la doctrine de la transsubstantiation ? A ce propos on se souviendra que, aux yeux de nos auteurs, parler d'un changement de substance c'est évacuer la réalité matérielle des signes sacramentels, éliminer la tension caractéristique du sacrement entre signe et réalité signifiée, c'est tomber dans un monophysisme qui, sous prétexte de souligner le réalisme de la chose signifiée, verse dans un irréalisme à l'égard du signe. Que nos auteurs aient une autre définition du terme de substance que les scolastiques du XIIIe siècle, c'est bien certain. Mais il se pourrait aussi fort bien que l'équivalence qu'ils établissent entre matière et substance ne leur soit pas propre ; il se pourrait au contraire qu'elle soit monnaie courante, et depuis longtemps, dans la piété populaire et la théologie moyenne. La doctrine de la transsubstantiation est alors de nature à accélérer en effet la régression de l'offertoire. Au lieu d'apparaître comme un acte humain que le Christ assume et remplit, comme un acte où se rencontrent sans se confondre l'humilité de l'Eglise et la grâce du Christ, l'offertoire devient un acte dont l'aspect humain, la résonnance terrestre, l'humilité, disparaissent. Si la transsubstantiation est comprise de manière à éliminer toute tension entre le signe et la réalité signifiée, elle éliminera en conséquence toute tension entre ce qu'offre l'Eglise et la réalité dont le Christ charge cette offrande. Il ne reste plus alors qu'à dire de l'Eglise qu'elle offre le Christ, sans se soucier de préciser qu'il s'agit ici d'une offrande sacramentelle.

Mais en éliminant la tension qui subsiste entre la matière du pain et le corps du Christ dont cette matière est sacrement, la doctrine de la transsubstantiation ainsi comprise évacue aussi le mystère le plus grand de l'offertoire : le mystère de l'Eglise offerte par le Christ dans l'offrande qu'elle présente au nom du Christ. Car ce mystère est le même que celui du pain qui demeure du pain sans rester cependant du simple pain, du pain ordinaire. C'est en effet en tant que pain et vin que les espèces eucharistiques représentent et concrétisent l'Eglise se donnant à Dieu par Christ. Que le pain et le vin disparaissent, l'Eglise n'est plus représentée par les espèces.

[3] *Op. cit.*, p. 570.

On peut donc conclure sur ce point en disant qu'un du Plessis-Mornay, par exemple, reproche essentiellement à la doctrine de la transsubstantiation telle qu'il la comprend d'éliminer un des termes du sacrement et de supprimer ainsi l'être même du sacrement. C'est pourquoi, avec les Pères, du Plessis veut bien parler de "sacrifice", d' "autel", d' "offrir", d' "immoler", parce que les Pères emploient ces termes dans un sens sacramentel. Mais à ses yeux ces termes sont ambigus et quasi-inemployables à son époque, car on a passé de la métaphore qu'implique toujours, dans une certaine mesure, l'ordre sacramentel, au sens strict de ces termes [4]. En conséquence, on risque de perdre de vue la commémoration que constitue l'eucharistie, pour aboutir finalement à parler de la messe comme d'un sacrifice en soi, d'un sacrifice propitiatoire plus ou moins nouveau, dans lequel l'Eglise offre proprement le Christ, sans se souvenir assez que le Christ n'est tout de même pas à sa disposition.

Comment situer dans le temps cette décadence progressive de la doctrine du sacrifice eucharistique ? Qui en rendre responsable ? Ici nos auteurs sont d'opinions plus diverses. En ce qui concerne la dégradation liturgique et spirituelle de l'eucharistie, ce serait volontiers Grégoire le Grand que du Plessis-Mornay rendrait responsable d'avoir modifié l'offertoire, en mettant les prières d'offrande non plus en rapport avec les offrandes matérielles de l'Eglise, mais avec les espèces consacrées. En fait, c'est là, nous le savons, méconnaître le sens des liturgies anciennes qui, toutes, contenaient une prière de mémorial offrant à Dieu les espèces consacrées. Du Plessis-Mornay l'accepte du reste en d'autres passages de son traité. Mais en tout cas, à ses yeux, Grégoire le Grand serait le premier responsable de la régression de l'offrande du peuple, et peut-être aussi l'un des premiers témoins du temps où les ministres se mettront à communier seuls, devant une assistance passive [5]. Par contre un du Moulin écrira tout un traité sur *La vie et la religion de deux bons papes, Léon I*er *et Grégoire I*er pour montrer "que la doctrine et la religion de ces pontifes tant célèbres est contraire à la religion romaine de ce temps" [6].

De toute manière du reste, du Plessis-Mornay sait bien que tout le mal n'est pas accompli au temps de Grégoire [7]. Aussi se pose la question d'une autre date, et d'un autre nom, à partir desquels la dégradation de la doctrine eucharistique s'accélérerait vraiment. A ce sujet, du Plessis reste vague : il fixe comme date les environs de l'an 1000 [8], et signale cependant qu'au début du

[4] *Op. cit.*, p. 570.
[5] *Op. cit.*, p. 98 ; cf. aussi p. 393 ss.
[6] Sedan 1650. Cf. R. VŒLTZEL, *op. cit.*, p. 136, note 125.
[7] *Op. cit.*, p. 101.
[8] *Op. cit.*, p. 576.

xe siècle Odon, archevêque de Cantorbéry, impose à ses fidèles la croyance en la transsubstantiation [9]. Mais Aubertin refuse aux catholiques le patronage d'Odon, et le revendique pour les réformés [10].

Peu à peu nos auteurs reculeront la date fatidique et accuseront Paschase Radbert d'avoir innové dans la théologie eucharistique, et d'être responsable, le premier, de la doctrine de la transsubstantiation, dont il a "jeté les premières semences en Occident" [11]. Cet auteur du Moyen-Age, né vers 790, a été moine, puis abbé de Corbie. Redevenu simple moine, il meurt vers 865. Il se signale en effet par un réalisme eucharistique si poussé et dont l'expression est si massive, que certains passages de son ouvrage principal, le *Liber de corpore et sanguine Domini* (831), pourraient laisser penser que Paschase avait vraiment une conception matérialiste de la présence du Christ dans les espèces [12]. En réalité, cet auteur admet que "nous mangeons et buvons spirituellement, et que la chair et le sang du Christ nourrissent en nous, non ce qui est charnel, mais ce qui est de Dieu" [13]. Il n'empêche que cette manière de parler de l'eucharistie, manière nouvelle dans sa forme tout au moins, est fort mal accueillie par beaucoup de théologiens de cette époque, qui sont augustiniens de tradition, et tiennent d'Augustin une expression spirituelle — encore que réaliste, nous ne le contestons pas — au sujet des sacrements. Les réformés du XVIIe siècle, eux aussi, et tout comme Calvin, se réclament avec prédilection d'Augustin, même si la controverse leur impose une certaine réserve dans l'expression, et ils savent que Ratramne, Raban Maur, Gottschalk, Héribald d'Auxerre, et bien d'autres, se sont opposés à la doctrine de Paschase Radbert [14]. Si l'on se souvient qu'au XVIIe siècle, tous les controversistes s'entendent pour penser que l'innovation est synonyme d'erreur, on peut penser que les théologiens réformés ne considèrent pas comme une petite affaire de pouvoir nommer le premier responsable d'une doctrine nouvelle non seulement à leurs yeux, mais aussi aux yeux d'autorités théologiques contemporaines (ou presque) de Paschase Radbert.

Mais avant ce dernier, ne peut-on signaler aucun signe annonciateur de sa doctrine, ou de son expression théologique ?

[9] *Op. cit.*, p. 1075 ; cf. aussi M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 418 s.

[10] *De eucharistiæ sive cœnæ dominicæ sacramento*, l. III, p. 941 ss. Cf. R. SNŒKS, *op. cit.*, p. 342 s.

[11] M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, XXXVe off., p. 530.

[12] Cf. H. PELTIER, art. "*Paschase Radbert*", *D.T.C.*, XII, 2, col. 1628 ss, où l'on trouvera une critique sinon des affirmations de cet auteur, du moins de son expression.

[13] Cf. H. PELTIER, *art. cit.*, col. 1636, où il est aussi montré que la doctrine de Paschase Radbert n'est pas commandée par la spéculation, mais par une prise très au sérieux du réalisme de l'incorporation du fidèle au Christ (*ibid.*, col. 1638).

[14] Cf. par ex. M. DE LARROQUE, *op. cit.*, *ibid.*, p. 531 ; *Histoire de l'eucharistie*, p. 366, 401 ss ; M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 117 ss.

A ce sujet, un Larroque par exemple, comme aussi un le Faucheur, savent qu'Anasthase le Sinaïte, au VIIe siècle, nie que les espèces sacramentelles ne soient qu'une simple figure — nos auteurs s'accordent aussi à refuser ce terme de "simple" — et refuse de ce fait les termes de "figure" et d' "anti-type" comme équivoques, malgré leur place de choix dans la tradition de l'Eglise [15]. C'est aussi, selon nos auteurs, l'avis de Jean Damascène ; de ce dernier, le Faucheur et Larroque signalent en deux mots la doctrine au sujet de la consécration : celle-ci opérerait l'union du pain avec la divinité du Christ par le Saint-Esprit [16]. Cette doctrine est-elle vraiment propre à Jean Damascène ; n'a-t-elle pas de nombreux points d'appui chez les Pères grecs ? Par ailleurs, le Faucheur pense la retrouver chez un Alcuin, un Rémy d'Auxerre [17], et Larroque chez un Fulbert de Chartres [18]. Elle n'est le fait, au XVIIe siècle, ni des catholiques romains ni des protestants, comme le note Larroque en passant [19]. Mais nos auteurs ne s'y opposent pas résolument ; ils ont admis de parler, avec saint Irénée, de l'unité d'un élément terrestre et d'un élément spirituel et divin à propos des espèces consacrées. Et ce qui leur importe avant tout, c'est une doctrine eucharistique qui sauvegarde la subsistance du pain et du vin. A cet égard, ils concluent que, malgré quelques petites modifications de l'expression, la doctrine eucharistique n'a pas subi d'altération au cours des huit premiers siècles [20].

De plus, durant le IXe siècle, c'est le sentiment des adversaires de Paschase Radbert qui prévaut [21] ; au Xe siècle encore l'opinion de ce dernier n'a pas le dessus [22], mais elle gagne du terrain, et c'est en son nom que sera bientôt condamné un Bérenger de Tour, en qui nos auteurs reconnaissent d'un commun accord un "défenseur de leur créance" [23]. La cause est alors entendue, et les réformés du XVIIe siècle ne trouvent plus d'hommes dont ils puissent se réclamer, sinon parmi ceux qui sont en rupture avec l'Eglise de Rome : les Vaudois et les Albigeois — que Larroque pense pouvoir laver du reproche de manichéisme —, puis Wiclef, Jean Hus, Jérôme de Prague [24].

Nous ne nous arrêterons pas plus au jugement de nos auteurs sur Paschase Radbert et sur sa victoire posthume, car ce jugement vise la doctrine de la transsubstantiation qui, peu à peu, a retenu

[15] M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 331 ss ; M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 707.
[16] M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 711 ; M. DE LARROQUE, *op. cit.*, p. 336 ss.
[17] *Op. cit.*, p. 712-715.
[18] *Op. cit.*, p. 431.
[19] *Op. cit.*, p. 336.
[20] Cf. par ex. M. DE LARROQUE, *op. cit.*, p. 357.
[21] Cf. M. DE LARROQUE, *op. cit.*, p. 406.
[22] M. DE LARROQUE, *op. cit.*, p. 429.
[23] Cf. M. DE LARROQUE, *Réponse à un livre intitulé : "L'Office du saint sacrement"*, XXXVIe off., p. 558.
[24] M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 742 ss, 786 ss, 791 ss ; M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 456 ss, 477 ss.

toute l'attention des controversistes, au XVIIe siècle, mais qui ne concerne qu'indirectement le sujet du sacrifice eucharistique dont nous nous occupons. Certes, nos auteurs ne se trompent pas lorsqu'ils mettent en rapport étroit la doctrine sacrificielle qu'ils attaquent avec la doctrine de la transsubstantiation. Mais que cela ne nous fasse pas perdre de vue les critiques très intéressantes qu'un du Plessis-Mornay formule contre les causes plus anciennes du déséquilibre survenu dans la doctrine du sacrifice eucharistique. Même si l'on peut estimer que cet auteur erre souvent dans sa connaissance liturgique de l'Eglise ancienne, on ne saurait nier qu'il a raison de signaler qu'une célébration eucharistique sans communion — sinon celle du prêtre — et sans un offertoire qui engage visiblement et réellement l'Eglise, tombe dans un déséquilibre fondamental. Des remarques si pertinentes sur les rapports réciproques entre la vie liturgique et la doctrine sacramentelle nous amènent à poser sur un plan plus général la question suivante : que pensent nos auteurs de la liturgie eucharistique, et plus particulièrement de l'expression liturgique du sacrifice eucharistique ?

*

* *

La question est d'importance : les théologiens réformés du XVIIe siècle n'ont-ils pas, contre un juridisme trop accentué de la consécration, montré que, pour les Pères, la prière eucharistique dans son ensemble, en tant que bénédiction, c'est-à-dire action de grâces, est consécratoire ? D'autre part, contre une doctrine de la messe dominée par l'idée de la satisfaction, nos auteurs n'ont-ils pas redécouvert la place dominante et la portée sacrificielle primordiale que les Pères et les liturgies anciennes reconnaissent à la louange ? Peut-on en outre oublier que nos auteurs citent d'un commun accord la prière d'anamnèse qu'ils trouvent chez saint Ambroise, et ceci pour la reprendre à leur compte ? Ils acceptent par là de lier intimement la mémoire de l'œuvre salutaire du Christ et l'offrande des signes de son sacrifice rédempteur, "le pain sacré et le calice de la vie éternelle". En outre, dans la même perspective, ils savent que l'offrande des biens des fidèles fait partie du sacrifice eucharistique et doit trouver place dans la célébration liturgique.

N'avons-nous pas là les éléments essentiels d'un renouveau liturgique concernant l'eucharistie ? Ne peut-on pas conclure de tout cela que nos auteurs, instruits par les liturgies anciennes et pratiquant certaines coupes dans le canon romain, dont ils sont finalement loin de critiquer toutes les parties, vont juger essentiel de conserver l'offertoire, et en tout cas la préface, le récit de

l'institution, l'anamnèse accompagnée de l'offrande des espèces eucharistiques, et éventuellement l'épiclèse ?

Hélas, l'intérêt n'était pas alors au renouveau liturgique. On en jugera par les quelques pages que du Plessis-Mornay consacre à la comparaison de la liturgie romaine et de la liturgie réformée. Voici comment cet auteur, connaisseur pourtant des liturgies anciennes, résume les points principaux de la célébration eucharistique dans les premiers siècles de l'Eglise : "Confession générale, et oraison, psaume, lecture, prêche, bénédiction et distribution du sacrement selon l'institution du Seigneur, louange à Dieu pendant la communion, action de grâces pour la fin d'icelle" [25]. On peut supposer que dans cette brève description la prière eucharistique proprement dite est tout entière résumée par le terme de "bénédiction". C'est dire déjà que notre auteur, ici, ne lui reconnaît pas une grande importance [26]. Mais la suite va montrer qu'en fait il ne lui en reconnaît tout simplement plus aucune. En effet, après avoir résumé le service eucharistique antique, il se met à décrire la manière dont les réformés célèbrent la cène. Il énumère : "l'oraison générale pour les nécessités de l'Eglise et de tout le monde, pour les rois, les princes, les magistrats, les pasteurs ; pour la conversion des infidèles, l'extirpation des hérésies, la paix publique, les afflictions générales et particulières". Puis vient : "la lecture de l'institution de la cène et explication d'icelle, par laquelle nommément les fidèles sont exhortés à approcher de la sainte table en humilité et dévotion, en certitude de foi et de charité" [27]. La communion est alors accompagnée de lectures bibliques et de psaumes chantés ; elle est suivie d'une prière d'action de grâces, de la bénédiction, d'une nouvelle admonestation et de la collecte pour les pauvres [28].

Du Plessis-Mornay conclut alors sa comparaison par cette question : "Où est l'antiquité et où est la nouveauté ? Vers l'Eglise romaine qui, du service ancien, ne retient qu'une légère et inutile écorce, ou vers la nôtre réformée, qui en a rétabli et toutes les parties, et la substance en son entier ?" [29].

[25] *Op. cit.*, p. 73.

[26] On notera cependant que nous avons affaire, dans cette page de du Plessis-Mornay, à des conclusions générales, en vue d'une comparaison dont le but est d'être favorable à la liturgie réformée. L'analyse historique de nos auteurs est plus sérieuse. Cf. par exemple, chez P. du Moulin, *Anatomie de la messe*, II, l. IV, ch. III, p. 116, l'analyse de la liturgie primitive d'après la seconde *Apologie* de Justin Martyr : "(...) lors on posait le pain et le vin mêlé d'eau sur la table sacrée, sur lesquels le pasteur rendait à Dieu louange et grâces de ce qu'il nous donne ces biens (...). Les diacres portaient à chacun le pain et le vin, consacrés par la prière et action de grâces (...)".

[27] *Op. cit.*, p. 73. En tout ceci, du Plessis-Mornay fait une fidèle description de la liturgie donnée dans *La forme des prières ecclésiastiques*, que les réformés ont héritée de Calvin.

[28] *Op. cit.*, p. 74.

[29] *Ibid.* Cf. aussi J. Bédé de la Gormandière, *op. cit.*, p. 40, qui intitule un de ses chapitres "L'ancienne forme de célébrer la cène, pratiquée aujourd'hui en l'Eglise réformée". Le même auteur, qui relève pourtant l'importance essentielle de la louange dans la célébration, et qui en connait la portée consécratoire,

A vrai dire, des parties et de la substance de l'antique célébration, — qu'on veut pourtant prendre pour modèle —, il ne subsiste que de bien rares traces... De tout ce qui trouverait place normalement entre l'intercession et la communion, il ne reste que le récit de l'institution, auquel vient s'ajouter une longue exhortation, qui tient beaucoup plus de la prédication que de la liturgie. La préface, prière essentielle s'il en est, ne retient soudain plus l'attention de nos auteurs, lorsqu'il s'agit de la pratique liturgique. Pourtant du Plessis, nous le savons, avait reconnu l'excellence du dialogue eucharistique et de la préface que ce dernier introduit. Mais notre auteur n'a pas l'idée de s'en souvenir lorsqu'il pense non plus au passé, mais au présent et à la liturgie de son Eglise.

Quant à l'action de grâces et à l'offrande des biens, en les rejetant à la fin du service, les réformés montrent qu'ils les dissocient du récit de l'institution et du mémorial du sacrifice du Christ. La louange et l'offrande ne constituent plus ce mémorial lui-même mais s'y ajoutent après coup ; l'offrande n'a même plus rien à faire avec le pain et le vin de la communion. Le sacrifice du Christ est rappelé, mais le sacrifice de l'Eglise, dans tous les aspects que lui reconnaissent nos auteurs à partir des Pères, est tombé, sans même qu'on s'en aperçoive.

En gardant la liturgie qu'ils recevaient de leurs prédécesseurs du XVIe siècle, et non seulement en la gardant, mais en y voyant une fidèle réplique de l'antique célébration, les théologiens réformés du XVIIe siècle ne peuvent qu'échouer dans leur intention de rétablir, du service ancien, "et toutes les parties et la substance en son entier". On peut à bon droit s'étonner de ce qu'un du Plessis-Mornay, par exemple, ne s'en soit pas aperçu. Mais que cet échec ne retienne pas trop notre attention et ne nous voie pas trop critiques à son égard. Le passé est passé. Nos auteurs ne sont du reste pas les seuls, à leur époque, à demeurer aveugles à l'égard de la tradition liturgique vivante. Ils recueillent en cela, et avec bien d'autres, l'héritage du bas Moyen-Age. L'important pour eux était de rétablir la communion comme la pièce indispensable de la célébration eucharistique ; ils n'y sont parvenus hélas qu'à un grand prix, puisque Calvin a été obligé de renoncer à une célébration hebdomadaire et d'admettre provisoirement quatre célébrations par an. En outre, il leur était difficile, en face d'une liturgie traditionnelle fort mal célébrée, et dont l'essentiel était souvent recouvert par la prolifération de l'accidentel, de reconnaître eux-mêmes l'essentiel de l'accidentel. En dépit d'une science historique assez remarquable, leur critique de la liturgie romaine demeure souvent extérieure et superficielle [30].

est prêt par ailleurs à réduire la célébration au récit de l'institution et à l'oraison dominicale. La prière eucharistique perd soudain toute importance à ses yeux.

[30] Cf. P. du Moulin, *Anatomie de la messe*, et Ph. du Plessis-Mornay, *op. cit.*,

Il faut donc reconnaître que les réformés n'ont pas su *réformer* la liturgie eucharistique, et que, sur ce point, ils ont rompu avec la tradition. Mais surtout il faut savoir que *telle n'était pas leur intention,* bien au contraire. Et c'est là l'important pour nous aujourd'hui. Le renouveau liturgique que nous réalisons actuellement, s'il est en rupture avec la pratique de nos devanciers du XVIIe n'en est pas moins dans la ligne de leur doctrine et de leur dessein. En replaçant les paroles d'institution de la cène au sein d'une louange qu'exprime d'abord la préface, que prolonge ensuite le mémorial et que concrétise l'offrande de la figure du sacrifice du Christ, on ne fait que verser dans la vie et la prière des Eglises réformées ce qui était resté caché et oublié sous des thèses de controverse. A défaut d'un exemple de réalisation pratique, nos auteurs nous fournissent donc les points essentiels d'un programme de réalisations liturgiques, que nous sommes loin d'avoir mené à chef. Cela ne peut que nous encourager.

*
* *

A défaut d'une liturgie vraiment eucharistique, peut-on, à propos des théologiens réformés du XVIIe siècle, parler en rigueur de termes, d'une doctrine eucharistique ? L'hésitation est permise en face de cette question, et peut-être vaudrait-il mieux parler d'éléments de doctrine, qui ne se sont guère intégrés les uns aux autres et n'ont pas porté de fruit. La faute en revient, nous l'avons noté plusieurs fois, à la méthode de la controverse du XVIIe siècle : traités souvent interminables, où l'on enchaîne, en les commentant, des citations patristiques et liturgiques ; et réponses non moins interminables, qui reprennent ces chaînes de textes avec un autre commentaire. Mais sous le disparate et le décousu de la méthode se cache une autre raison : toute controverse porte en elle un immense risque de stérilisation ; et la réflexion de nos auteurs sur l'eucharistie, trop essentiellement polémique, ne semble pas avoir échappé à ce danger de stérilité. Elle n'a pas "noué", diraiton en termes d'arboriculture, elle ne s'est pas organisée en une synthèse vivante.



Le contexte polémique et la méthode particulière de la réflexion de nos auteurs sur le sacrifice eucharistique ne suffisent pourtant pas à expliquer cette absence de synthèse et de fruits. En dernier ressort, le sacrifice eucharistique devait presque irrémédiablement rester en marge de la doctrine réformée, parce que d'abord il apparaissait, aux yeux des théologiens réformés, plus ou moins en marge de l'Ecriture elle-même [31]. Peut-être n'est-

p. 56 ss et *passim ;* etc.

[31] Nous en avons dit un mot au début de ce travail. Cf. à ce propos P. DU

il pas interdit de discerner, sur ce sujet précis, un certain risque du principe de la *sola scriptura* trop étroitement appliqué, c'est-à-dire de l'Ecriture lue hors de son contexte ecclésial. De la révélation scripturaire sur la cène, nos auteurs n'ont pratiquement et vraiment retenu que les paroles d'institution. De ce fait, ces paroles de Jésus, et le commentaire qu'en tire saint Paul pour rappeler à l'ordre les Corinthiens (1 Cor. 2. 17 ss), prennent apparemment plus de place, dans l'Ecriture, que le contexte pascal dans lequel le Christ a célébré. Et surtout, l'action de grâces de Jésus, mentionnée d'un mot, et sans que son contenu ne soit même suggéré, passe presque inaperçue. Mais la perspective change lorsqu'on réalise que le Nouveau Testament s'adressait d'abord à des communautés chrétiennes qui n'avaient pas besoin qu'on insistât sur ce contexte de la pâque juive ni sur l'action de grâces, tout simplement parce qu'elles vivaient cela dès le départ. Comme Jésus, et à sa suite, elles célèbrent la nouvelle pâque, le sacrifice du nouveau peuple de Dieu en remplissant d'un contenu nouveau la liturgie hébraïque — c'est-à-dire tout spécialement la préface et l'anamnèse. Tant et si bien que la liturgie eucharistique, dans ses éléments essentiels, constitue le contexte et l'éclairage dans lesquels il faut lire les récits de l'institution de la cène, comme aussi le passage très allusif dans lequel saint Paul trace un certain parallèle entre les sacrifices juifs et païens d'une part, le sacrifice eucharistique des chrétiens d'autre part ; il est du reste significatif que ce passage-là de l'Apôtre (1 Cor. 10. 15 ss) ne semble pas avoir retenu l'attention de nos auteurs. Il est bien entendu que ces derniers n'ont pas ignoré le passage de la pâque juive à l'eucharistie [32], ni, nous l'avons vu, le fait que Jésus ait rendu grâces [33]. Mais leurs remarques à ce sujet demeurent somme toute isolées, et ils n'en tirent d'arguments que contre la doctrine romaine de la consécration. Finalement seules les paroles de l'institution ont pris place dans la liturgie réformée des XVIe et XVIIe siècles, parce que ces paroles, si l'on s'en tient à l'Ecriture sortie de la vie de l'Eglise, semblent seules caractériser ce que le Christ ordonne de faire en mémoire de lui [34].

De même aussi, quasiment seules, et de plus en plus, les paroles d'institution vont dominer la doctrine et la controverse eucharistiques, au XVIe et surtout au XVIIe siècle. On se souvient en effet que la polémique se concentre toujours plus sur le mode

MOULIN, *Anatomie de la messe*, I, l. I, ch. XXXII, p. 179 ; *Bouclier de la foi*, sect. CLVI, p. 466 ; P. JURIEU, *op. cit.*, p. 108 ; etc.

[32] Cf. PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 3.

[33] PH. DU PLESSIS-MORNAY, *op. cit.*, p. 33 ; M. LE FAUCHEUR, *op. cit.*, p. 94 ; J. DAILLÉ, *op. cit.*, p. 349 ; M. DE LARROQUE, *Histoire de l'eucharistie*, p. 1, p. 74 ; etc.

[34] Du Plessis-Mornay (*op. cit.*, p. 63) et Daillé (*op. cit.*, p. 349) savent cependant que ces paroles ne figurent pas toujours ni surtout toujours exactement dans les liturgies primitives. Ils en tirent même à l'occasion un argument contre la transsubstantiation, mais ils en restent là.

de la présence du Christ dans les espèces. Or il est dangereux d'isoler une question de toutes celles qui lui sont adjacentes. Encore faut-il ajouter qu'en concentrant une si grande part de leur intérêt sur les paroles d'institution, nos auteurs ne suivent pas seulement leur lecture peut-être un peu trop étroite de l'Ecriture, mais subissent aussi l'influence de la théologie d'Occident d'après laquelle ces paroles absorbent, en quelque sorte, tout le miracle de l'eucharistie. L'action de grâces et le mémorial en étaient dépréciés d'autant, et ceci bien avant la Réforme. Il eût convenu que les réformés se méfiassent moins de la liturgie latine, et plus de l'état des questions théologiques que leur transmettait le bas Moyen-Age. Ils auraient pu ainsi plus pleinement, au nom même de l'Ecriture, reconnaître la légitimité et la nécessité d'élaborer une doctrine du sacrifice eucharistique, et surtout de la laisser porter du fruit dans la vie et dans la prière de l'Eglise.

Nous avons essayé, dans les chapitres précédents, de retrouver les divers éléments de cette doctrine, tels que les théologiens réformés du XVIIe siècle les ont retenus de leur lecture des Pères. Et à propos de chacun de ces éléments, nous avons tenté une synthèse partielle. Il nous reste, pour terminer, à nous efforcer de retrouver, non plus dans ses lignes générales, mais dans sa ligne de force, la synthèse à laquelle ils auraient abouti, s'ils avaient voulu l'opérer.

Pour ce faire, nous partirons de l'un des textes les plus complets que puissent nous fournir les traités réformés du XVIIe siècle. Philippe du Plessis-Mornay y montre tour à tour l'eucharistie sous ses divers aspects : la commémoration d'un sacrifice, un sacrifice de commémoration, un sacrifice d'action de grâces, un sacrifice de l'Eglise : "La cène (est) instituée pour sacrement de la nouvelle alliance, en tant que c'est la commémoration réelle du corps et du sang du Christ (...) Et néanmoins elle ne laisse d'être considérée en quelque sorte comme sacrifice en tant que c'est la commémoration de ce sacrifice propitiatoire de notre Seigneur en la croix (...) Tellement que comme l'Agneau était en quelque façon sacrifice propitiatoire, en tant qu'il préfigurait celui-là, la sainte cène peut être dite sacrifice en même sens, bien qu'improprement, en tant qu'elle nous le ramentait, qu'elle nous le représente crucifié devant les yeux de notre foi. Mais de cette commémoration procède encore un autre sacrifice, de louange et d'action de grâces, que l'Eglise a appelé eucharistie (...) Que pouvons-nous donc moins que de nous donner, nous sacrifier à lui ?" [35].

Ce texte a l'avantage de montrer que du sacrifice du Christ commémoré dans le sacrement procède le sacrifice de l'Eglise. D'une manière plus générale, au lieu de simplement juxtaposer

[35] *Op. cit.*, p. 483 s.

les différents aspects du sacrifice eucharistique, il en fait ressortir les liens d'interdépendance. C'est un premier pas vers la synthèse, un pas que nos auteurs ne dépassent pas, mais qui n'en est pas moins insuffisant pour rendre compte de leur pensée. En outre, le texte cité ci-dessus présente le désavantage d'oublier le sacrifice d'intercession que constitue aussi l'eucharistie, et surtout l'offrande du pain et du vin consacrés, dans laquelle se concrétisent tous les aspects du sacrifice eucharistique.

Retenons de la synthèse de du Plessis-Mornay que le sacrifice du Christ suscite celui de l'Eglise. Et rappelons d'emblée que le sacrifice de celle-ci consiste, d'une manière générale, à servir Dieu, à "adhérer à lui", à répondre à son amour. Mais il y a plus : le sacrifice de l'Eglise ne vient pas seulement répondre à celui de son Seigneur, car l'Eglise n'a rien en propre, sa vie est celle du Christ, et son sacrifice est participation à celui du Christ. Non seulement le sacrifice du Christ suscite celui de l'Eglise, mais encore il l'entraîne en lui. Cela se réalise à travers toute la vie de l'Eglise et de ses membres, et de cette réalisation l'eucharistie est le moment le plus important. En quoi consiste cette dernière, sinon en une action liturgique où le sacrifice du Christ est signifié, présenté, et sacramentellement donné à l'Eglise, pour devenir le sacrifice de cette dernière. Ou encore : en quoi consiste l'eucharistie, sinon en une action où l'offrande que l'Eglise est appelée à faire d'elle-même, est intégrée au sacrifice du Christ, que l'Eglise célèbre devant Dieu. Recevant le corps et le sang du Christ, après les avoir présentés à Dieu, l'Eglise est offerte par le Christ et avec lui et en lui : elle devient, elle devient toujours mieux son corps.

Ainsi donc, nous n'avons rien en propre à présenter à Dieu. Notre sacrifice, c'est de participer à celui du Christ, qui, historiquement, est passé, mais qui, sacramentellement, est présent dans le mémorial que nous en célébrons, selon l'institution du Seigneur lui-même. C'est à partir de là qu'il devient alors possible de saisir les autres aspects du sacrifice eucharistique. Qu'est-ce qui, non seulement suscite, mais encore remplit, et même constitue proprement l'action de grâces de l'Eglise tout autant que son attente d'espérance et son intercession ? — C'est le sacrifice du Christ, dont l'Eglise fait mémoire devant Dieu. Le mémorial du Seigneur, le rappel devant Dieu de son sacrifice, voilà notre sacrifice de louange, et notre sacrifice d'intercession, voilà la seule offrande qui puisse plaire à Dieu.

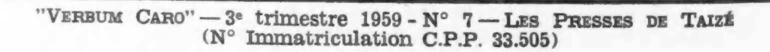
Quant aux biens que nous mettons à part pour Dieu, s'ils ont le sens d'une offrande, c'est que le Christ en assume les prémices : le pain et le vin de la célébration, et qu'il en fait les sacrements de son sacrifice. La mise à part de ce pain et de ce vin devient alors la manifestation concrète du sacrifice du Christ dont on fait mémoire, le geste essentiel du mémorial eucharistique ; et — à partir de là — la manifestation concrète de notre sacrifice de

louange et d'intercession, la manifestation concrète de l'offrande que l'Eglise fait d'elle-même.

En définitive, il y a un seul sacrifice, celui du Christ. Et la présence sacramentelle de ce sacrifice remplit la louange de l'Eglise et fonde sa prière, parce que, plus généralement, l'Eglise est offerte à Dieu en célébrant le sacrifice du Christ dans la commémoration *et* la communion eucharistiques.

En cette brève synthèse, nous pensons avoir simplement rassemblé dans leur unité les différentes lignes convergentes qui se dégagent de la réflexion des théologiens réformés du XVII[e] siècle sur le sacrifice eucharistique. Le point de convergence de toutes ces lignes que d'abord nous avons dû nous efforcer de suivre une à une, nos auteurs l'ont trouvé chez les Pères, chez saint Augustin très particulièrement. Il nous a suffi de le mettre en relief. Et ce point de convergence, le voici : l'eucharistie est le plus auguste des services de l'Eglise ; en célébrant, en actualisant, en rappelant devant Dieu le sacrifice du Christ, l'Eglise est offerte à Dieu par le Christ, dont elle devient le corps.

Le mémorial eucharistique est le lieu d'échange par excellence, où l'Eglise présente à Dieu, en action de grâces et en intercession, ce qu'elle reçoit de lui : le corps et le sang du Christ sous la figure du pain et du vin. Et cet échange culmine dans la communion, où l'Eglise est offerte à Dieu, du fait même qu'elle reçoit la vie du Christ dans les espèces eucharistiques.



"VERBUM CARO" — 3[e] trimestre 1959 - N° 7 — LES PRESSES DE TAIZÉ
(N° Immatriculation C.P.P. 33.505)